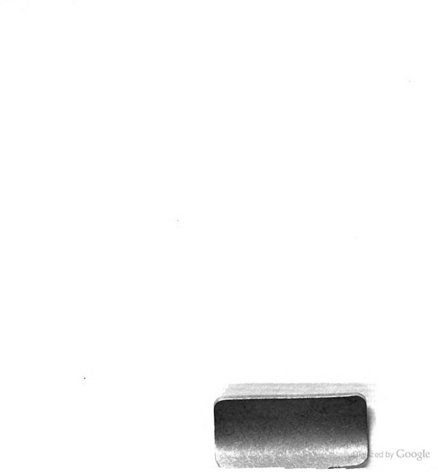
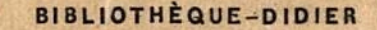
COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE. DEUXIÈME...





BIBLIOTHÈQUE-DIDIER



COURS DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

M. VICTOR COUSIN

DEUXIÈME SÉRIE

TOME II

NOUVELLE ÉDITION
revue et corrigée

Histoire
de la Philosophie au XVIIIe siècle.

Esquisse d'une histoire générale
de la Philosophie jusqu'au XVIIIe siècle.

PARIS

DIDIER
35, QUAI DES AUGUSTINS.

LADRANGE
19, QUAI DES AUGUSTINS.

1847



COURS DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

MODERNE

PAR

M. VICTOR COUSIN

DEUXIÈME SÉRIE

TOME II



NOUVELLE ÉDITION

revue et corrigée

Histoire
de la Philosophie au XVIIIe siècle.

Esquisse d'une histoire générale
de la Philosophie jusqu'au XVIIIe siècle.

PARIS

DIDIER
35, QUAI DES AUGUSTINS.

LADRANGE
19, QUAI DES AUGUSTINS.

1847

COURS DE L'HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

DEUXIÈME SÉRIE

TOME II

Imprimerie Ducessois, 55, quai des Augustins.

HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE

AU XVIIIe SIÈCLE.

ANNÉE 1829. PREMIER SEMESTRE.

ESQUISSE D'UNE HISTOIRE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE JUSQU'AU XVIIIe SIÈCLE.

PREMIÈRE LEÇON.

TABLEAU DU XVIIIe SIÈCLE.

Sujet du cours : Histoire de la philosophie en Europe pendant le XVIIIe siècle. — Rappel du principe que la philosophie d'un siècle sort de tous les éléments dont ce siècle se compose ; d'où la nécessité de chercher la philosophie du XVIIIe siècle dans l'histoire générale de ce siècle. — Sujet de cette première leçon : Revue du XVIIIe siècle. — Mission générale du XVIIIe siècle : en finir avec le moyen âge ; de là les deux grands caractères du XVIIIe siècle, la généralisation et la diffusion du principe de liberté. — Politique. — Religion. — Mœurs. — Littérature. — Arts. — Sciences mathématiques, physiques et naturelles.—Sciences morales.—Travail de tous ces éléments pendant le dernier quart du XVIIIe siècle. Nécessité d'une explosion. — Révolution française. Ses caractères. — Le bien ; le mal. Impuissance de l'extravagance et

du crime. — La Charte, comme résultat du travail légitime de la révolution et du XVIIIe siècle.—Différence de la mission du XVIIIe siècle et de celle du XIXe.

Je vous ai présenté l'année dernière une introduction à l'histoire de la philosophie : j'ai voulu avant tout que vous reconnussiez celui que vous aviez écouté autrefois avec quelque indulgence ; j'ai voulu vous signaler d'abord ma méthode et mon but, l'ensemble de mes idées, et l'esprit général qui doit présider à mon enseignement. Mais si les généralités sont l'âme de la science, je n'ignore pas que la science ne prend un corps en quelque sorte, ne se fonde et ne s'organise que dans la réalité des détails et par le travail des applications positives. Je viens donc éclaircir, étendre, affermir les principes historiques que je vous ai exposés l'été dernier, en les appliquant à une époque particulière, à quelque grand siècle de l'histoire de la philosophie.

J'avais pensé à vous conduire en Grèce : je m'étais proposé de vous faire connaître cette époque célèbre de la philosophie ancienne à laquelle ont attaché leur nom deux hommes, égaux en génie comme en gloire, qui, quatre siècles avant notre ère, ont à jamais fixé dans l'Occident, l'un les idées fondamentales sur lesquelles roule la philosophie, l'autre la forme qui lui convient et qu'elle a gardée. Platon et Aristote ne sont pas seulement de grands hommes : ce sont des systèmes, et des systèmes qui ont des racines si profondes dans la nature de l'esprit humain et dans celle des choses qu'on peut dire avec une rigueur parfaite que la pensée humaine n'a depuis fait autre chose que d'aller tour à tour de l'un à l'autre, en les modifiant et en les perfectionnant sans cesse. Ce sont là, vous le

savez, mes études habituelles; il m'eût été commode à moi-même de les porter à cette chaire : j'aurais aimé à passer avec vous cette année entre Platon et Aristote, entre Sophocle et Phidias, entre Périclès et Alexandre. Mais de graves motifs m'ont détourné de ce dessein. L'histoire n'est pas faite seulement pour satisfaire une curiosité savante, ou pour fournir des tableaux à l'imagination de l'artiste; elle est surtout une leçon adressée à l'avenir: un homme sérieux ne s'engage point dans l'étude pénible du passé pour y apprendre seulement ce qui fut, mais pour en tirer ce qui doit être; et une histoire de la philosophie, qui veut être véritablement philosophique, doit tendre et aboutir à une théorie. Tel est aussi mon but : de quelque siècle de l'histoire de la philosophie que je vous entretienne, j'ai toujours devant les yeux la France, et la France du XIXe siècle. Or, il m'a paru que je m'éloignais un peu trop de notre France, en reculant jusqu'à Aristote et jusqu'à Platon. Sans doute le système de Platon et celui d'Aristote contiennent des éléments immortels qui appartiennent à l'esprit humain, et qui conviennent à tous les pays et à tous les siècles; mais la combinaison de ces éléments est toute grecque ; elle a deux mille ans, et, pour discerner et retrouver sous cette forme vieillie les problèmes éternels de la philosophie, il faut de ces problèmes une habitude à laquelle toute la sagacité du monde ne peut suppléer. D'ailleurs, pour vous dire toute ma pensée, j'ai considéré les circonstances particulières dans lesquelles se trouve parmi nous la philosophie, et j'ai jugé que, dans ces circonstances, sortir de la lice des discussions contemporaines et m'enfoncer dans l'antiquité, c'était déserter mon poste et la cause de la vraie

philosophie. Voilà pourquoi je me suis décidé à rester quelque temps encore dans les régions de la philosophie moderne; et comme dans les temps modernes je ne connais pas de siècle plus voisin du nôtre que le XVIIIe, j'ai pris celui-là pour le texte de mes leçons. Je ne me dissimule pas les difficultés qui m'attendent; mais ce n'est pas plus mon habitude de fuir les difficultés que de les chercher. Tout siècle, en se retirant de la scène du monde, et plus qu'aucun autre le XVIIIe, rempli de si grands événements, laisse après lui un long héritage d'intérêts contraires. Le XVIIIe siècle a donc nécessairement parmi nous des admirateurs et des adversaires ardents et ombrageux : dans ce débat des passions opposées, l'indépendance philosophique serait mal à l'aise, si elle ne trouvait en elle-même sa force comme sa récompense.

C'est un des principes que je vous ai développés l'an passé avec le plus de soin et d'étendue, que la philosophie d'un siècle sort de tous les événements dont ce siècle se compose, et que pour bien comprendre la philosophie de toute époque, il faut l'étudier d'abord dans la civilisation générale qui l'a produite [1]; d'où il suit que pour vous donner une idée exacte de la philosophie du XVIIIe siècle, non-seulement en France mais dans toute l'Europe, pour vous en faire saisir la nature et le caractère propre, je dois commencer par vous entretenir du XVIIIe siècle et de son histoire, indépendamment de sa philosophie. Et comme je suppose que l'histoire de ce siècle vous est présente, il me suffira de vous en rappeler les traits principaux et caractéristiques : ce sera le sujet de cette première leçon.

[1] T. Ier, leçon III, *de l'Histoire de la philosophie*.

Qu'est-ce que le XVIII[e] siècle ? quels sont ses rapports avec les siècles qui le précèdent ? en quoi leur ressemble-t-il ? en quoi en diffère-t-il ? Il leur ressemble en ce qu'il continue leur action ; il en diffère en ce qu'il la développe sur une plus grande échelle. Et quelle est cette action ? ce n'est pas moins que l'enfantement de l'histoire moderne, la rupture des temps nouveaux avec les temps anciens, avec le moyen âge.

Que le moyen âge ait été une des plus grandes époques de l'histoire de l'humanité, qu'il ait été à sa place, qu'il ait été nécessaire et utile, qu'il ait même été un progrès relativement aux époques qui le précédaient, c'est une vérité évidente dans l'état présent de la science historique ; mais il n'est pas moins évident que ce qui avait été un progrès était devenu un obstacle, et que le moyen âge, après avoir remplacé l'antiquité classique, avait fait son temps et devait céder la place à une ère nouvelle : tout ceci n'a pas même besoin d'être rappelé. Mais je vous prie de ne point oublier une distinction importante : autre chose est le moyen âge, autre chose est le christianisme. Sans doute le christianisme était dans le moyen âge, et il y a fait tout ce qui s'y est fait de bon et de grand ; mais il y était sous les conditions du temps. Le moyen âge est le berceau du christianisme ; il n'en est pas la borne. Le christianisme est le fond de la civilisation moderne ; il fallait qu'il sortît des ténèbres et des liens du moyen âge, pour se développer et porter tous les fruits qui lui appartiennent. Quand donc je vous parlerai du moyen âge et de la puissance formidable et sacrée qui y domine, songez bien qu'il ne s'agit pas du christianisme et de la puissance immortelle qui lui a été

••

donnée sur le monde ; il ne s'agit que de la puissance ecclésiastique devenue puissance temporelle, et comme telle soumise aux vicissitudes de tous les pouvoirs de la terre.

Fils légitime du christianisme, l'esprit nouveau a fait son apparition dans le monde vers le XVIe siècle : son but final est de substituer au moyen âge une société nouvelle ; donc, ses premiers efforts devaient se diriger contre la puissance qui domina le moyen âge : de là, la nécessité que la première révolution moderne fût une révolution religieuse. Sans doute cette révolution a eu ses antécédents et ses préparations, comme tous les grands événements, d'abord dans la tentative d'une réforme légale aux conciles de Bâle et de Constance, puis dans l'affaire des hussites ; mais c'est le XVIe siècle, c'est l'Allemagne, c'est Luther, qui l'ont produite et lui ont donné leur nom. Un peu trop accoutumés à ne regarder que la France, nous croyons assez volontiers que le XVIIe siècle est un siècle de stabilité et de repos. C'est une illusion ; le XVIIe siècle est tout aussi agité que le XVIe. En effet, que voyez-vous dans la première moitié du XVIIe siècle ? La continuation de la lutte du pouvoir spirituel absolu et de l'esprit de réformation. Cette lutte opiniâtre remue tout l'empire germanique et ne finit qu'au traité de Westphalie : ce traité est un aveu solennel que l'esprit nouveau est arrivé à un état de force avec lequel il est impossible de ne pas compter. Et qu'y a-t-il dans la seconde moitié du XVIIe siècle ? encore une révolution ; une révolution qui continue la première, et lui donne une face nouvelle, une face politique. La révolution anglaise est le grand événement du milieu et de la fin du XVIIe siècle.

Héritier des siècles qui l'avaient précédé, le XVIII[e] est venu accomplir leur ouvrage. Le XVI[e] et le XVII[e] siècle avaient miné, ébranlé le moyen âge; la mission du XVIII[e] était d'en finir avec lui. De là ses caractères essentiels.

Deux révolutions, l'une religieuse, l'autre politique, remplissent le XVI[e] et le XVII[e] siècle; mais ce n'étaient là que des révolutions partielles. La révolution religieuse ne semblait pas renfermer la révolution politique; personne alors ne songeait à ce rapport aujourd'hui si manifeste, et il fallut que le temps se chargeât de le faire paraître; il fallut que la révolution anglaise sortît du protestantisme, pour que l'on aperçût la portée de la première révolution. On vit bien que cete première révolution n'était pas exclusivement religieuse, puisque son principe venait de produire une révolution politique; et il fallut bien reconnaître que le principe de la seconde n'était pas exclusivement politique, puisqu'il avait déjà produit une révolution religieuse. C'est la logique de l'histoire qui, des deux expériences du XVI[e] et du XVII[e] siècle, ajoutées l'une à l'autre et combinées entre elles, tira cette hardie généralisation, c'est-à-dire celle du principe de la liberté.

Tout ce qui est partiel est local: aussi la révolution protestante et la révolution anglaise n'ont-elles point dépassé les positions fortes mais bornées qu'elles occupaient il y a plus d'un siècle, parce que leur principe propre manque de généralité. Il n'y a que ce qui est général qui convienne à tout, qui par conséquent puisse s'appliquer à tout et se répandre partout. La généralisation des idées a pour effet inévitable leur propagation et leur diffusion. Ce sont là les deux grands caractères du XVIII[e] siècle. Examinez-le bien; vous le voyez rappeler

tout à l'examen, se rendre compte de tout, aspirer en toutes choses aux éléments les plus simples, c'est-à-dire à la plus haute généralisation ; et en même temps vous le voyez appliquer sans cesse à tout et partout les principes qu'il a une fois généralisés. De là dans un pays la fusion de toutes les classes, principe caché de la future égalité ; et la fusion de tous les pays en Europe, principe caché de la future unité européenne. Déjà ce rapprochement des classes et des pays paraît au XVIIIe siècle ; il s'y forme peu à peu une unité dans laquelle se rencontre et se reconnaît toute l'Europe civilisée. Mais cette unité nouvelle est purement morale, et elle a en face d'elle les débris subsistants de la vieille unité du moyen âge, les lois, les coutumes, les institutions des temps anciens, qui doivent la détruire ou être détruites par elle. Or, jusqu'ici la civilisation n'a jamais été vaincue : elle ne l'a pas été au XVIIIe siècle. Le moyen âge a donc succombé ; le XVIIIe siècle l'a relégué dans l'histoire : c'était là la mission du siècle qui succédait au XVIIe et au XVIe ; et cette mission a déterminé l'esprit du XVIIIe siècle, avec les deux caractères que je viens de vous signaler.

Suivons rapidement l'esprit du XVIIIe siècle dans toutes ses grandes manifestations, politiques, religieuses, morales, littéraires, scientifiques ; car c'est de tous ces éléments que doit sortir la philosophie que nous cherchons.

Voici les grands phénomènes politiques du XVIIIe siècle ; ce n'est pas moi qui parle, c'est l'histoire : Affaiblissement de toutes les puissances qui avaient joué le principal rôle au moyen âge, et avénement sur la scène du monde de puissances nouvelles inconnues au moyen âge, c'est-à-dire affaiblissement de toutes les puissances méri-

dionales, et création de puissances septentrionales. L'Italie s'enfonce de plus en plus dans sa nullité politique ; l'Espagne et le Portugal y gravitent peu à peu. Qu'est devenue la marine portugaise ? où sont les guerriers et les navigateurs portugais ? Le Portugal n'est plus qu'une colonie anglaise. Où sont les vieilles bandes espagnoles qui avaient mis la main dans tous les grands événements des siècles précédents ? elles sont mortes à Rocroi. N'aimez-vous pas la guerre comme mesure de la puissance des peuples ? Prenez une mesure plus pacifique, au moins en apparence : prenez les grands hommes, ces vives images de l'humanité en chaque siècle ; montrez-moi les grands hommes que produit alors le midi de l'Europe. En cherchant bien, je trouve deux hommes qui n'ont manqué ni de talent ni de caractère, et qui appartiennent presque à l'histoire. Le premier, animé de l'esprit nouveau, mais ne sachant pas à quel peuple il a affaire, tente sur ce peuple une impraticable entreprise : il lui faut donc employer la violence, et la violence se résout en impuissance : de là, les tentatives malheureuses de l'énergique marquis de Pombal. Le second, formé à une autre école et appartenant à l'esprit ancien, le cardinal Alberoni essaye de replacer le Prétendant sur le trône d'Angleterre, et de renverser chez nous le Régent : mais déjà le passé était plus faible que les temps nouveaux : Alberoni a succombé, et avec lui toute chance de contre-révolution. Au contraire, regardez dans le nord ; un homme y met au monde un empire : le czar Pierre amène sur la scène de l'Europe la Russie, la Russie hétérodoxe. Sorti des guerres de la réforme, le petit duché de Brandebourg s'agrandit et se développe en une monarchie protestante

et guerrière. Un jour cette monarchie tombe entre les mains d'un homme de génie qui, avec elle, attaque l'Autriche et démembre l'Empire. Plus tard vient l'émancipation des colonies américaines, qui ajoute encore à la dissolution générale. Je ne vous parle pas de la révolution française, parce qu'elle n'est pas un des événements du XVIIIe siècle, mais l'événement par excellence de ce siècle, ce siècle tout entier, son dernier mot, sa crise; j'en parlerai plus tard.

Considérons l'état religieux de l'Europe. Tout le monde convient, tout le monde proclame, amis et ennemis, que le caractère religieux de ce temps est l'affaiblissement de la puissance ecclésiastique. Non-seulement de toutes parts le clergé européen perd de son autorité sur les esprits, mais il semble que lui-même abdique : il est moins savant, il est moins grave; loin de s'opposer à la dissolution qui le cerne et le menace, il va au-devant d'elle et l'encourage. C'est à un pape qu'a été dédié *Mahomet*. Clément XIV ou n'a pas compris cet ironique hommage, ou s'y est prêté de bonne grâce : il en a fait ses remercîments. Je ne puis pas oublier non plus que c'est au milieu du XVIIIe siècle qu'a été licenciée la dernière milice du moyen âge, cette société qui a fait tant de bien et tant de mal, et qui pendant deux siècles, avec une opiniâtreté dont le secret même est sa souplesse infinie, défendit partout le moyen âge et le pouvoir absolu, spirituel et temporel, par son savoir et par ses intrigues, par ses vertus et par ses vices. C'est au milieu du XVIIIe siècle que cette célèbre société est morte; elle a été mise au tombeau par les mains mêmes de la puissance qu'elle servait et qui l'avait instituée; et il n'en peut plus revenir qu'un fan-

tôme impuissant qui disparaîtrait au premier signe un peu sévère de la civilisation nouvelle [1].

Au moral, mêmes symptômes. Avec l'ancien ordre de choses s'affaiblissent et déclinent les vieilles mœurs, les vieilles vertus, comme si la vertu aussi changeait avec le temps et participait aux vicissitudes de l'histoire. Les vieilles vertus s'en vont, par exemple l'esprit chevaleresque, qui ne subsiste plus que dans quelques âmes d'élite, dignes de tous nos respects. A la place des anciennes vertus, grâce à Dieu, en viennent de nouvelles, par exemple l'humanité, mot presque nouveau, ou dont l'emploi plus fréquent marque l'extension de la chose, ou du moins de l'idée. L'humanité moderne a sa racine dans la charité chrétienne, je le reconnais bien volontiers; mais c'est la gloire du XVIIIe siècle de l'en avoir tirée. L'humanité dans les actes, c'est la bienfaisance; dans les sentiments, c'est la bienveillance; et comme ce XVIIIe siècle, qui généralise tout, en même temps applique tout, il applique le principe même de l'humanité aux relations les plus usuelles; de là la politesse, laquelle se répand dans toutes les classes et dans tous les pays. Mais il ne se fait pas impunément un vide dans la société et dans l'âme humaine; dans ce vide se glissent aisément le scepticisme, la mollesse, la licence: de là le relâchement général des mœurs dans toute l'Europe au XVIIIe siècle. Ainsi le mal, et beaucoup de mal, se trouve à côté du bien. Je vous signale une fois pour toutes ce triste et inévitable mélange, et je me crois dispensé d'y revenir sans cesse; je me fie à votre intelligence, et un peu aussi à mes intentions connues.

[1] Voyez sur les jésuites d'autrefois et d'aujourd'hui *la Défense de l'Université et de la philosophie*. 4e édit., p. 25, 318, 388, etc.

Suivons dans la littérature l'esprit du XVIIIe siècle. Si le XVIIIe siècle est un siècle de dissolution, ce ne sera pas un siècle de poésie, car la poésie est l'expression, la voix harmonieuse, et pour ainsi dire la fleur d'un état de choses fixe et arrêté; cette fleur ne pouvait venir au milieu d'une crise; et le XVIIIe siècle n'est que cela, et ne pouvait être que cela. Aussi en France il reste tout au plus un grand poëte, Voltaire. En Angleterre, Dryden, Pope, Addison sont, s'il est permis de le dire, comme la monnaie brillante de Milton et de Shakspeare. L'Italie a deux hommes de talent, Metastase et Alfieri, qui ne demandent pas mieux qne d'être des poëtes; mais ni l'un avec sa belle harmonie sans pensées viriles, ni l'autre avec son énergie convulsive et maniérée, n'arrivent à la vraie poésie. Selon moi, l'Allemagne est l'asile de la poésie au XVIIIe siècle. Il suffit de nommer Klopstock, Schiller, Goëthe : l'un tout protestant, l'autre tout libéral, l'autre tout philosophe. Goëthe est avec Voltaire le poëte du XVIIIe siècle. Il semble que Goëthe ait paru dans le monde (et Dieu fasse qu'il y reste longtemps encore!) pour prouver que l'esprit le plus philosophique, la réflexion la plus libre, peuvent avoir aussi leur poésie.

Si le XVIIIe siècle, parmi nous, n'est pas le siècle de la poésie, c'est celui de la prose. La France, à la fois si méthodique et si vive, est le pays de la belle prose. De là nos grands prosateurs du XVIIe siècle, que continuent dignement ceux du XVIIIe. C'en est fait de l'éloquence sacrée, que soutient encore un moment, pâlissante et affaiblie, l'élégant Massillon; mais à la place de cette éloquence s'en élève une autre, qui, se dressant en France une chaire nouvelle, parle à l'Europe entière de

l'homme, de sa nature, de son histoire, de ses droits, de ses intérêts de toute espèce, lui peint les scènes agitées de la vie morale ou les scènes tranquilles et majestueuses de la nature. On peut dire que l'Europe entière a été au XVIIIe siècle l'auditoire de la France, l'auditoire de Montesquieu, de Rousseau, de Buffon. Elle a même applaudi aux plaisanteries de Voltaire, parce que sous ces plaisanteries, que je suis loin de vouloir entièrement absoudre, elle sentait qu'il s'agissait encore de sa cause, c'est-à-dire de celle de l'humanité.

Le XVIIIe siècle n'est pas celui des arts. D'abord, pour la sculpture, il n'en a pas. Au reste, le XVIIe n'en a guère davantage. Michel-Ange lui-même n'a fait que prouver peut-être, à force de génie, l'impossibilité d'une sculpture moderne. La sculpture est antique, car elle est avant toutes choses la représentation de la beauté de la forme; et le soin comme l'adoration de la beauté de la forme appartiennent au paganisme. Au contraire, la peinture est tout entière dans l'expression, dans la représentation, non-seulement de la forme extérieure, mais des sentiments et de l'âme; non-seulement de la beauté physique, mais de la beauté morale. La peinture est donc éminemment moderne et chrétienne; mais elle appartient au moyen âge, elle ne pouvait fleurir au XVIIIe siècle. Boucher et Vander Werf la prostituent à des scènes de boudoir; l'honnête Greuze se retranche dans la peinture de genre; et voilà l'art de Van-Eyck et de Raphaël employé à peindre des courtisanes pour les grands seigneurs, et des intérieurs, des antichambres et des cuisines pour la bourgeoisie. Plus tard, lasse elle-même de la dégradation où elle est tombée, elle essaye d'une fausse grandeur, et,

sautant par-dessus le moyen âge qui est sa place, elle remonte à l'antiquité, qui est celle de la sculpture, et alors elle fait des statues au lieu de tableaux; presque en même temps que la sculpture, par l'effet même de son impuissance, sort aussi de ses limites, et, tourmentant le marbre, le colorant presque, fait des tableaux au lieu de statues. D'ailleurs, personne plus que moi n'admire Canova et David; on n'a pas plus d'esprit, on n'a pas plus de savoir-faire : ce sont de très-habiles artistes, peut-être même un grand statuaire et un grand peintre, mais dans un siècle où il ne pouvait y avoir ni peinture ni sculpture [1].

Le XVIIIe siècle a été plus heureux en musique. La musique est l'art de réveiller dans le fond de l'ame un certain nombre de sentiments simples par des sons combinés entre eux; or le son est tout ce qu'il y a de plus profond à la fois et de plus vague [2] : de là le caractère essentiellement général de la musique. La musique ne répugne donc à aucune forme de civilisation; elle pouvait donc fleurir au XVIIIe siècle : mais le XVIIIe siècle n'admettait pas (vous savez pourquoi) la musique sacrée; il la remplace par une autre musique qui n'a presque pas d'antécédents dans l'Europe moderne, et qui porte le caractère du siècle qui l'a créée, siècle de vie, de mouvement et de lutte : je veux parler de la musique dramatique. C'est au XVIIIe siècle qu'elle produit toutes ses merveilles; et comme ce siècle est celui de la diffusion de toutes choses, les grandes compositions dramatiques

[1] Sur la sculpture et sur la peinture voyez Ire série, t. II, 2e partie, du Beau, leçon XV et XVI, p. 194.

[2] *Ibid.* sur la musique, p. 196-200.

qui naissent à Naples, à Vienne ou à Paris, se répandent partout à l'instant même, pénètrent partout, descendent même dans les conditions et les asiles les plus modestes, et versent ainsi des torrents de sentiment musical à travers l'Europe entière.

Il me reste à vous entretenir des sciences. Les négliger serait oublier, avec la principale gloire du XVIIIe siècle, ce qui porte plus particulièrement l'empreinte de son génie. Mais le temps, qui me presse, m'avertit de me borner à une esquisse rapide : je tâcherai du moins qu'elle vous présente les traits fondamentaux de la culture scientifique au XVIIIe siècle.

Je distingue la culture scientifique du XVIIIe siècle en deux parties : ici, les sciences que ce siècle a agrandies, développées, renouvelées ; là, celles qu'il a créées. C'est surtout dans ces dernières que se marque son caractère.

Le XVIIe siècle a pour ainsi dire inventé une seconde fois les mathématiques, et les a portées à cette hauteur que représentent les noms de Descartes, de Newton, de Leibnitz. Le XVIIIe siècle peut aussi présenter avec orgueil, sans parler de Clairault et de d'Alembert, les grands noms d'Euler, de Lagrange et de Laplace. Sans doute Tournefort avait devancé Linné et Jussieu ; mais ceux-ci ont tellement renouvelé la botanique qu'on pourrait dire, sans être accusé d'exagération, qu'ils l'ont créée. Il en est de même de la physiologie : elle existait avant le XVIIIe siècle, mais quel développement immense n'a-t-elle pas pris entre les mains de Haller et de Bichat ! Le XVIIIe siècle ne pouvait ni être le XVIIe ni le XVIe. Ainsi, en géographie, il ne pou-

vait découvrir l'Amérique, les îles de l'archipel du Sud, les côtes méridionales de l'Afrique; mais ce sont aussi de grands navigateurs que Cook, Bougainville, d'Entrecasteaux. N'était-ce pas aussi un marin intrépide que notre infortuné La Pérouse? Souvenez-vous du voyage de Maupertuis et de La Condamine. C'est au XVIIIe siècle qu'appartiennent la Société africaine et Mungo-Park. Enfin, sur les limites du XVIIIe siècle et du nôtre, un homme qui appartient à la fois à l'Allemagne et à la France, s'est chargé tout seul d'une entreprise à laquelle un gouvernement aurait eu peine à suffire : M. de Humboldt, accompagné d'un Français, M. de Bonpland, s'est enfoncé dans le vaste continent de l'Amérique méridionale; il en a rapporté six mille plantes nouvelles; il a déterminé la position de deux cents points astronomiques; il a fait une multitude d'expériences qui ont confirmé les découvertes de l'Europe; il a mesuré la hauteur du Chimboraço. La géographie savante compte Buache et d'Anville. L'astronomie a suivi les mathématiques; mais c'est moins dans l'astronomie mathématique que dans les observations astronomiques qu'est surtout la gloire du XVIIIe siècle. Je dois me borner à quelques résultats, ou plutôt à quelques noms, par exemple Herschel et Piazzi. Pour ne parler que de la fin du siècle, depuis 1789 jusqu'à 1805, dix-sept comètes découvertes avec toutes leurs orbites calculées; les inégalités des planètes développées, évaluées, et tout cet immense mouvement d'observations et de calculs aboutissant au *Système du monde* de Laplace! La physique expérimentale n'est pas restée au-dessous de l'observation astronomique : ici les grandes découvertes et les grands noms s'accumulent

tellement, qu'il faut choisir. Par une bonne fortune qui n'arrive pas à tout le monde, Galvani trouve, sans presque l'avoir cherchée, l'action d'un métal sur l'électricité déposée dans l'économie animale : à l'instant un homme de génie refait les expériences de Galvani, renouvelle sa découverte par la précision qu'il lui donne et la richesse des conséquences qu'il en tire, et invente un instrument qui se joue pour ainsi dire de l'électricité et en augmente la force presque indéfiniment; tandis que Franklin atteint au sein de la nue cette même électricité et l'y maîtrise. On l'a dit : la pile de Volta, l'électromoteur est pour la décomposition des corps, c'est-à-dire pour la partie la plus profonde de la physique expérimentale, ce que le microscope est pour l'histoire naturelle.

Encore on peut dire qu'en physique expérimentale le XVIIIe avait eu d'illustres précédents. Mais au XVIIe siècle, au XVIe, dans toute l'antiquité, où en était la chimie ? Il n'y a pas ici d'autre précédent dans la chose comme dans le nom que l'alchimie, qui n'y ressemble guère. La chimie est une création du XVIIIe siècle, une création de la France. C'est à l'exemple et sur les traces de Lavoisier, que se sont formés et que marchent encore les grands chimistes étrangers, ici Priestley et Davy, là Klaproth et Berzélius. Dans la minéralogie, si enrichie et si développée au XVIIIe siècle, on voit se former une science toute neuve, la cristallographie, la science qui reconnaît et décrit les figures régulières des cristaux, et les lois de leur formation. Le même âge, le même auteur, a dit M. Cuvier, ont vu naître la science et l'ont conduite à son terme. Cet homme est un Français, c'est Haüy. Le siècle qui avait créé la cristallographie et la chimie, c

développé immensément la physique expérimentale, devait créer la géologie; aussi la géologie appartient au XVIIIe siècle : elle est due aux travaux des Pallas, des Deluc, des Saussure, des Dolomieu. Si nous ne citons pas d'autres noms, c'est pour ne pas trop nous approcher de notre temps. De ces sciences combinées est sortie la géographie physique. Telles sont les grandes créations scientifiques du XVIIIe siècle.

Il n'a pas moins marqué sa trace dans les sciences morales par la création de plusieurs et par le développement de toutes. Je ne puis encore que vous présenter ici les résultats les plus généraux.

Williams Jones et Anquetil-Duperron ont ouvert à l'érudition un monde nouveau; ils ont révélé l'Orient à l'Europe. Voltaire, il faut le reconnaître, a imprimé à l'histoire un nouveau caractère, en lui demandant avant tout la peinture et le progrès de l'humanité. Que sont tous les publicistes antérieurs comparés à Montesquieu? Pour lui trouver des égaux il faut remonter à Machiavel, à Platon et à Aristote. Montesquieu est le chef de l'école politique du XVIIIe siècle : toute l'Europe éclairée s'est rangée sous sa bannière.

Mais voici des créations tout à fait originales.

Jusque-là des particuliers, des gouvernements, des peuples s'étaient enrichis; ils l'avaient fait de leur mieux et le plus possible, mais sans se rendre compte des procédés qu'ils ne pouvaient pas ne pas suivre à leur insu. Au XVIIIe siècle, non-seulement la richesse générale augmente, mais l'esprit de réflexion et d'analyse recherche les causes de la richesse, les procédés qui la produisent, l'élèvent ou l'abaissent. De là l'économie politique, science

entièrement nouvelle, à moitié française, à moitié anglaise[1].

Jusque-là l'esprit humain avait senti la beauté, il l'avait admirée dans les ouvrages de la nature, il l'avait admirée dans ses propres ouvrages, mais sans réduire en système les motifs de son émotion en présence de la beauté et les caractères de cette beauté. Ce n'est pas le XVIII[e] siècle, sans doute, qui s'est fait le premier cette question : Qu'est-ce que le beau ? mais c'est lui qui en la divisant et la subdivisant en a tiré une science régulière qui a ses principes, sa culture à part, et ses progrès. C'est le XVIII[e] siècle qui a mis au monde la haute critique, l'esthétique, comme dit l'Allemagne, qui, sans l'avoir inventée, l'a portée si loin[2].

Jusque-là les familles et aussi les institutions publiques avaient élevé de leur mieux les générations naissantes ; mais on n'avait jamais songé à porter de ce côté la réflexion et la méthode, et l'éducation était abandonnée à la routine. Le XVIII[e] siècle, qui a tout soumis à l'examen, a fait de l'éducation d'abord un problème, puis une science, puis un art ; de là la pédagogie : le mot est peut-être un peu ridicule ; la chose est sacrée.

Tel est à peu près l'inventaire du XVIII[e] siècle. Si vous étudiez attentivement ce siècle, vous reconnaîtrez dans tout ce qu'il a créé, comme dans tous les développements nouveaux qu'il a ajoutés à ce que lui léguaient les siècles précédents, l'empreinte du même caractère. L'esprit du XVIII[e] siècle se demande compte de tout, pénètre

[1] Voyez I[re] série, t. IV, leçon XVI sur Smith.

[2] Sur l'esthétique, voyez I[re] série, t. II, 2[e] partie, Du beau, et t. IV, leçon XIII[e], *Hutcheson, Esthétique*.

jusqu'aux éléments les plus intimes des choses, des êtres, des questions et des faits ; il ne s'arrête que quand il est arrivé aux éléments les plus simples, à des éléments qu'il trouve indécomposables. Or, expérimenter ainsi, décomposer, analyser, c'est dissoudre. Ce n'est pas une ressemblance de mot ; l'identité est dans la chose ; et cette identité ressort de l'examen comparé des sciences, des arts, de la littérature, de la morale, de la religion et de la politique, dans toute l'étendue du siècle.

Il ne me reste plus qu'à tirer de tous ces antécédents les conséquences qu'ils renferment, ou plutôt à vous rappeler comment l'histoire s'est elle-même chargée de les tirer.

Il faut distinguer dans le XVIIIe siècle la première moitié où le travail du siècle se fait, mais sourdement, d'une manière occulte et inaperçue, et la seconde moitié où ce travail éclate. Le dernier quart du XVIIIe siècle a été si riche en productions de toute espèce, que l'on peut dire que non-seulement chaque année mais chaque mois enfantait sa découverte, ajoutait à la fécondité et à la puissance de l'esprit nouveau. Quand on suit attentivement en toutes choses les progrès de cet esprit vers 1789, on est frappé de l'impossibilité qu'un travail si ardent et si vaste, s'accroissant toujours par ses effets mêmes, ne produise enfin une explosion. De là la nécessité d'un grand événement dans lequel devait se résoudre le XVIIIe siècle. Mais où devait éclater ce grand événement ? Ce ne pouvait être en Angleterre, car d'abord l'Angleterre avait payé sa dette à l'esprit des révolutions ; puis, il s'agissait d'en finir avec le moyen âge en généralisant le principe de l'esprit nouveau, et l'An-

gleterre ne généralise guère; enfin l'Angleterre est une île qui a sa part dans les destinées du monde, mais qui ne joue pas sur le continent européen le principal rôle. L'Allemagne y convenait mieux par sa puissance de généralisation; mais elle avait fait la révolution à laquelle elle était propre, la révolution dans le monde intérieur de la pensée, dans la religion. D'ailleurs sa langue était à peine connue à cette époque; elle n'avait aucune puissance littéraire, aucune autorité en civilisation; il faut le dire, les Allemands, il y a cinquante ans, nous faisaient encore un peu l'effet de barbares. Il y avait un peuple qui, placé au centre du continent européen, touche à tous les autres peuples, et peut atteindre en quelques jours à toutes les extrémités de l'Europe; un peuple doué au plus haut degré de l'esprit de généralisation, et qui, à cette rare faculté de tout généraliser, joint le besoin de tout appliquer; un peuple qui, par la sociabilité, j'allais presque dire avec tout le monde l'amabilité de son caractère et de son commerce, par l'universalité de sa langue et la puissance de sa littérature, pouvait se charger de faire avec succès les affaires de l'esprit nouveau; un peuple enfin qui, au besoin, pouvait le défendre avec son épée. Par toutes ces raisons, la future révolution tombait en partage à la France. N'oubliez pas que la France n'avait pas encore servi en grand la cause de la civilisation nouvelle; le seul rôle qui lui convenait était l'accomplissement du dernier acte de ce grand drame. Ajoutez que le peuple français est le peuple historique du XVIIIe siècle; son caractère est précisément celui de ce siècle; il le représentait alors en Europe comme il le représentera dans l'histoire. C'est de la France qu'étaient parties toutes les

voix qui avaient ému l'Europe; c'est en France que s'était fait principalement le grand travail scientifique et littéraire du siècle; car, ou la France a produit elle-même la plus grande partie des créations du XVIIIe siècle, ou elle se les est appropriées en les naturalisant promptement chez elle; et elles ont dû passer par la France pour faire le tour de l'Europe. Le peuple capable de produire l'événement inévitable était donc donné, et c'est en France que devait avoir lieu ce grand événement que d'un bout du monde à l'autre on appelle la révolution française. Oui sans doute elle est française, mais elle est européenne aussi : tous les peuples civilisés de l'Europe y ont mis la main, car tous l'ont préparée par leur participation au travail général qui l'enfanta, et tous y ont applaudi.

Quels sont les caractères de cette révolution? Au premier abord on croit que c'est seulement une révolution politique; mais c'est aussi évidemment une révolution religieuse. Et n'est-ce qu'une révolution religieuse et politique? ce n'eût été alors qu'une révolution du XVIIe et du XVIe siècle; mais ce devait être une révolution du XVIIIe siècle, c'est-à-dire une révolution générale. Si elle n'eût pas été générale, elle eût manqué sa mission; car toutes les révolutions partielles étaient faites, et toutes les révolutions partielles consommées poussaient à une révolution générale. De plus, comme la généralisation est l'élément même de propagation et de diffusion, la révolution française, en généralisant le principe de liberté, l'a porté partout : elle l'a porté dans les différentes classes de la société française qu'elle a rapprochées, de là l'égalité; elle l'a porté chez tous les peuples de l'Europe par mille moyens; et de ces moyens, le plus efficace après l'impri-

merie a été la guerre, selon ce que je vous disais l'an passé[1]; l'épée française a frayé la route en Europe à la liberté et à l'égalité française.

Cette révolution a été véritablement générale; sur les ruines du passé elle a implanté partout ses principes et en France et en Europe. Mais a-t-elle échappé à la loi de tous les grands bouleversements? a-t-elle renouvelé le monde sans violence? a-t-elle été violente sans extravagance? a-t-elle été extravagante sans être criminelle? Non, nulle révolution n'a pu échapper à cette triste loi. Quand on connaîtra bien les détails de la réforme protestante, on verra que ces détails sont loin d'être beaux. Vous connaissez les horribles excès, les attentats jusqu'alors inouïs qui ont ensanglanté et souillé la révolution anglaise. La révolution française, qui venait accomplir l'œuvre des révolutions précédentes et portait dans ses flancs les orages accumulés depuis deux siècles, qui devait être si générale et si radicale qu'elle rendît dans notre âge toute nouvelle révolution impossible, la révolution française devait surpasser en violence les révolutions précédentes comme elle les surpassait en grandeur, et exprimer en quelque sorte toute la férocité des révolutions qu'elle anticipait et qu'elle prévenait.

L'histoire ne dit pas seulement le bien, elle dit aussi le mal; elle le doit; mais elle ne doit pas étouffer le bien sous la peinture du mal : je renvoie donc les extravagances aux extravagants, les crimes aux criminels, et je détourne les yeux de ce sang et de cette boue. Cependant j'en veux tirer une leçon que la morale emprunte

[1] T. I[er], leçon IX, *Des peuples*.

à l'histoire. Au bien seul ont été données la constance, la perpétuité, la durée; le mal n'est qu'une négation, une négation qui tente d'être en quelque sorte sans arriver jamais à une véritable existence : à peine consommé, il se dissipe à l'instant dans l'extravagance même du désordre. Parmi les châtiments du crime, qui ne lui manquent jamais, à côté de celui que lui inflige la conscience, l'histoire lui en inflige un autre encore, éclatant et manifeste, l'impuissance. Confondant ce qu'il fallait distinguer, ils ont, dans leur délire, porté une main sacrilége sur les bases mêmes de la société moderne, le christianisme et la royauté. Qu'est-il résulté de ces extravagances et de ces crimes? Quelques années à peine écoulées, le christianisme et la royauté se sont relevés plus purs, plus puissants, plus révérés.

Je pourrais dire aux partisans aveugles du XVIIIe siècle : Choisissez entre quelques-unes de ses théories, quelques-uns de ses actes, et l'évidence irrésistible des faits, l'autorité sans réplique d'événements assez nombreux, assez prolongés, pour qu'on puisse y voir la force même et la nature des choses, la loi de l'histoire, le jugement de la Providence. Tout n'était donc pas si légitime et si saint dans les théories et dans les actes de la révolution, puisque de plusieurs de ces théories et de ces actes il n'est resté qu'un souvenir horrible. D'un autre côté, aux aveugles adversaires du XVIIIe siècle et du grand événement qui s'offre à eux sous de si affreuses couleurs, je pourrais proposer ce dilemme qui renferme le résumé de cette leçon : Laissez là, leur dirais-je, les excès qui vous révoltent et qui me révoltent autant que vous : considérez dans la révolution française ses principes et ses résultats, et

alors, ou absolvez la révolution française, ou condamnez tout le siècle qu'elle représente; ou absolvez le XVIIIe siècle, ou condamnez le XVIIe, car le XVIIIe n'est que la continuation du XVIIe; ou absolvez ce XVIIe siècle, ou condamnez le XVIe qui le préparait; enfin, ou absolvez ce XVIe siècle, ou attachez-vous au moyen âge; condamnez la marche et le progrès de la civilisation moderne, défendez l'immobilité absolue, opposez-vous à l'histoire, opposez-vous aux desseins de la Providence.

D'ailleurs, une autorité supérieure a tranché la question; celui qui a fait la Charte a porté un jugement péremptoire sur le XVIIIe siècle : il a fait la part du bien et celle du mal; il a condamné ce qui était condamnable, il a consacré ce qui était légitime. Toute charte, toute constitution n'est qu'un résumé historique; c'est la reconnaissance de tous les éléments essentiels d'une époque : or, la Charte a reconnu et replacé au premier rang le christianisme et la royauté, qui aujourd'hui, grâce à Dieu, prennent chaque jour de nouvelles forces, de nouveaux accroissements; et par là la Charte a confondu plus d'une vaine théorie, plus d'une entreprise criminelle. Mais en même temps la Charte a absous les principes et les résultats généraux de la révolution française et du XVIIIe siècle. Non-seulement elle a absous le XVIIIe siècle, mais en absolvant celui-là elle a absous les deux siècles qui l'avaient précédé et préparé. La révolution religieuse du XVIe siècle est reconnue et agrandie dans la Charte par l'article qui garantit la liberté des cultes; la révolution politique du XVIIe y est exprimée par l'introduction des chambres dans le gouvernement du roi, et la participation du pays aux affaires du pays. Les formes et la langue même du gouvernement re-

présentatif de l'Angleterre de 1688 ont passé dans la Charte française de 1814. Voilà pour les XVI[e] et XVII[e] siècles : quant au XVIII[e], l'égalité qu'y avait engendrée la diffusion du principe général de la liberté est consacrée par l'article qui reconnaît tous les Français accessibles à tous les emplois, et qui établit la vraie égalité, la seule égalité possible et légitime, l'égalité devant la loi; enfin le principe général de la liberté est consacré par la liberté de la presse. Qu'est-ce en effet que la liberté de la presse, sinon la liberté illimitée du raisonnement, le droit d'examen dans toute sa portée, c'est-à-dire le principe de la liberté dans sa plus haute généralité, c'est-à-dire encore tout le XVIII[e] siècle ? Ainsi la Charte elle-même a adopté les réformes religieuses et politiques du XVI[e] et du XVII[e] siècle, et la grande révolution du XVIII[e]. Dernier résultat des conquêtes de l'humanité, elle les représente et les protége. C'est derrière cette autorité que je place et mes vœux pour l'avenir et mon opinion sur le passé, et tout mon enseignement[1].

En dernière analyse, tout examiné et pesé, la part du bien et la part du mal équitablement faite, il me semble, et je n'hésite pas à conclure, avec mes deux honorables collègues et amis M. Guizot et M. Villemain, que le XVIII[e] siècle est un des plus grands siècles qui aient paru dans le monde. La mission que lui imposait l'histoire était d'en finir avec le moyen âge; il a rempli cette tragique mission; il n'a rempli que celle-là : un siècle, un seul siècle n'est guère chargé de deux missions à la fois; il a détruit, il n'a rien élevé : il ne pouvait faire davantage. Sur l'abîme de

[1] Voyez une analyse plus détaillée de la Charte, t. I[er], leçon XIII.

l'immense révolution qu'il a ouverte et qu'il a fermée, le XVIII[e] siècle n'a guère laissé que des abstractions; mais ces abstractions sont des vérités immortelles qui contiennent l'avenir. Le XIX[e] siècle les a recueillies ; sa mission est de les réaliser en leur imprimant une organisation vigoureuse. Cette organisation naissante est la Charte, que l'Europe doit à la France, que la France doit à la noble dynastie qui marche à sa tête. C'est sur la Charte et autour de la Charte que doit être le travail du XIX[e] siècle. Plus heureux que nos pères, nés parmi des orages qui sont déjà loin de nous, n'adorons pas en aveugles, n'outrageons pas en ingrats le grand siècle qui vient de finir, et qui de son sang et de ses larmes nous a frayé la route à la liberté paisible dont nous jouissons. Étudions-le avec discernement et équité, pour en tirer des leçons salutaires; honorons-le, ne le continuons pas. Ne l'imitons qu'en servant comme lui, mais par des voies différentes, la même cause, celle de la liberté et de la civilisation.

DEUXIÈME LEÇON.

CARACTÈRE DE LA PHILOSOPHIE DU XVIII[e] SIÈCLE.

Sujet de cette leçon : Caractère de la philosophie du XVIII[e] siècle. — Du caractère de la philosophie en général. De la religion et de la philosophie; leur fond commun, leurs procédés différents; l'une s'appuyant sur l'autorité, l'autre indépendante. — Histoire : que dans l'histoire toute distinction est opposition. — Orient.—Grèce.—Moyen âge. XVI[e] siècle :

renaissance de l'indépendance de la raison, révolution qui produit la philosophie moderne. — XVIIe siècle : il constitue la philosophie moderne : Bacon, Descartes. — XVIIIe siècle : il la répand et fait de la philosophie une puissance. — Le mal : le bien. — Différence de la mission philosophique du XVIIIe siècle et de celle du XIXe.

Vous connaissez le caractère général du XVIIIe siècle : nous l'avons considéré dans tous les éléments religieux, moraux, politiques, militaires, littéraires et scientifiques, dont ce siècle se compose, la philosophie exceptée. C'est cette philosophie qu'il s'agit aujourd'hui de reconnaître : c'est son caractère général que je me propose de vous signaler. Or, tout siècle est un, et la philosophie du XVIIIe siècle ne peut que réfléchir l'esprit du siècle auquel elle appartient. Ainsi même mission, même caractère, même destinée; et cette seconde leçon ne peut être qu'une contre-épreuve de la première.

Qu'est-ce que la philosophie du XVIIIe siècle? Quels sont les rapports de la philosophie du XVIIIe siècle avec celle du XVIIe et du XVIe? En quoi lui ressemble-t-elle? en quoi en diffère-t-elle? Elle lui ressemble en ce qu'elle la continue; elle en diffère en ce qu'elle la développe sur une plus grande échelle. Et quel est ce mouvement philosophique qui, parti du XVIe siècle, remplit et mesure de ses progrès le XVIIe et le XVIIIe? Avant tout quelle est sa fin? Ce n'est pas moins que l'enfantement de la philosophie moderne proprement dite, et la dissolution du moyen âge en philosophie. Sans doute, ce mouvement avait ses causes immédiates dans l'affranchissement général de la civilisation moderne au XVIe siècle; mais il te-

nait plus profondément encore à la nature même de l'esprit humain et aux lois qui président à son développement; lois nécessaires, qui déjà, dans le cours des siècles, avaient produit des phénomènes analogues, et qui les ont renouvelés, au XVI[e] siècle, avec le retour des mêmes circonstances, agrandis de toute la supériorité des temps nouveaux sur les temps anciens. Quelles sont donc ces lois, quels sont les mouvements philosophiques qu'elles ont produits, et qui sont venus aboutir au grand mouvement qui embrasse les trois derniers siècles? C'est là ce que je dois commencer par établir.

Il y a dans la pensée humaine deux moments réels, aussi réels l'un que l'autre, qui sont distincts l'un de l'autre, et qui se succèdent l'un à l'autre. Quand l'intelligence s'éveille avec les puissances qui lui sont propres, elle atteint d'abord à toutes les vérités essentielles, qu'elle aperçoit confusément, mais d'autant plus vivement. Il ne peut être ici question du raisonnement; car nous ne débutons pas par le raisonnement, et il est trop évident que le raisonnement est une opération qui en présuppose plusieurs autres. Notre faculté, à la fois primordiale et permanente, est la raison. Elle entre d'abord en exercice, et se développe immédiatement et spontanément. L'action spontanée de la raison dans sa plus grande énergie est l'inspiration. L'inspiration, fille de l'âme et du ciel, parle d'en haut avec une autorité absolue; elle commande la foi; aussi toutes ses paroles sont des hymnes, et sa langue naturelle est la poésie. Mais l'inspiration ne va pas toute seule; les sens, l'imagination, le cœur, se mêlent aux intuitions primitives, aux illuminations immédiates de la raison, et les teignent de leurs couleurs. De là

un résultat complexe où dominent les grandes vérités révélées par l'inspiration, mais sous ces formes pleines de naïveté, de grandeur et de charme que les sens et l'imagination empruntent à la nature extérieure pour en revêtir la raison. Tel est le premier pas de l'intelligence. Mais après qu'elle s'est développée d'une manière toute spontanée, sans se connaître, en même temps que l'imagination et la sensibilité, c'est un fait qu'un jour elle revient sur elle-même, et se distingue de toutes les autres facultés auxquelles elle avait d'abord été mêlée. En s'en distinguant, elle se connaît : dans le tableau confus de l'opération primitive, elle discerne les traits qui lui sont propres, et elle s'aperçoit que tout ce qu'il y a de vrai dans ce tableau lui appartient. Elle acquiert ainsi peu à peu de la confiance en elle-même, et au lieu de se laisser dominer et envelopper par les autres facultés, elle s'en sépare de plus en plus, elle les juge, les soumet à sa surveillance et à son contrôle. Puis, s'interrogeant plus profondément encore, elle se demande quelle elle est, quelle est sa nature, quelles sont ses lois, quelle est la portée de ces lois, quelles sont leurs limites, quelles sont leurs applications légitimes ? Voilà l'œuvre de la réflexion. Voici quel est son caractère. L'inspiration ne se prémédite pas, et primitivement la raison s'applique sans avoir voulu s'appliquer, par la vertu qui est en elle : mais dans la réflexion intervient la volonté; nul ne réfléchit qui ne veut réfléchir; et la réflexion, toute volontaire, est toute personnelle. Or, comme dans l'intuition spontanée de la raison il n'y a rien de volontaire ni par conséquent de personnel, comme les vérités que la raison nous découvre ne viennent pas de nous, on se croit le

droit de les imposer aux autres, puisqu'elles ne sont pas notre ouvrage et que nous-mêmes nous nous inclinons devant elles, comme venant d'en haut; au lieu que la réflexion étant toute personnelle, il serait trop évidemment inique et absurde d'imposer à d'autres le fruit d'opérations qui nous sont propres. Nul ne réfléchit pour un autre; et alors même que la réflexion d'un homme adopte les résultats de la réflexion d'un autre homme, elle ne les adopte qu'après se les être appropriés et les avoir rendus siens. Ainsi le caractère éminent de l'inspiration, l'impersonnalité, renferme le principe de l'autorité; et le caractère de la réflexion, la personnalité, renferme le principe de l'indépendance.

Ce sont là, comme je l'ai fait voir bien souvent ailleurs [1], les deux moments fondamentaux de la pensée et de son développement; ce sont là ses deux formes essentielles. Nous avons reconnu les caractères de chacune d'elles. Maintenant, quel nom leur donne-t-on ordinairement? Quels sont les noms populaires de la spontanéité et de la réflexion? On les appelle la religion et la philosophie.

La religion et la philosophie sont donc les deux grands faits de la pensée humaine. Ces deux faits sont réels et incontestables; ils sont distincts l'un de l'autre; ils se succèdent l'un à l'autre dans l'ordre que j'ai assigné : la religion précède, vient ensuite la philosophie. Comme la réflexion suppose l'intuition spontanée, de même la philosophie a pour base la religion; mais sur cette base elle se

[1] Dans cette même série, t. I[er], leçon I[re], p. 14 et leçon VI, p. 135 et 136, I[re] série, *passim*, et particulièrement t. II, leçon IX et X, p. 99 et la note.

développe d'une manière originale. Considérez l'histoire, cette image vivante de la pensée : partout vous apercevrez des religions et des philosophies ; partout vous les verrez distinctes ; partout vous les verrez se produire dans un ordre invariable; partout la religion paraît avec les sociétés naissantes, et partout, à mesure que les sociétés grandissent, de la religion sort la philosophie.

Puisque la religion et la philosophie représentent dans l'histoire deux moments distincts et successifs de la même pensée, il semble qu'elles pourraient se distinguer l'une de l'autre et se succéder l'une à l'autre dans l'histoire aussi paisiblement que dans la pensée. Par exemple, il semble que la religion, comme une bonne mère, devrait consentir de bonne grâce à l'émancipation de la philosophie, quand celle-ci a atteint l'âge de la majorité ; et que, de son côté, la philosophie, en fille reconnaissante, tout en revendiquant ses droits et en en faisant usage, devrait être, pour ainsi dire, en recherche de vénération et de déférence envers la religion. Il n'en va point ainsi. L'histoire atteste que tout ce qui est distinct dans la pensée se manifeste, sur ce théâtre du temps et du mouvement, par une opposition qui elle-même éclate par des déchirements. Ce n'est pas moi qui fais cette loi ; je la recueille de toutes les expériences de l'histoire. En effet, partout vous voyez la religion essayer de prolonger l'enfance de la philosophie et de la retenir en tutelle ; et partout aussi vous voyez la philosophie se mettre en révolte contre la religion, et déchirer le sein qui l'a nourrie. Dans l'âme du vrai philosophe, la religion et la philosophie s'unissent sans se confondre et se distinguent sans s'exclure, comme les deux moments de la même pensée. Mais dans

l'histoire tout est combat, tout est guerre [1] : rien ne naît, rien ne commence à paraître qu'au milieu des orages, du sang et des larmes. Toujours la religion enfante la philosophie, mais elle ne l'enfante que dans la douleur; toujours la philosophie succède à la religion, mais elle lui succède dans une crise, plus ou moins longue, plus ou moins violente, de laquelle les lois éternelles du développement de la pensée ont voulu que la philosophie sortît constamment victorieuse.

Regardez l'Orient : l'Orient est la patrie des religions. Oui sans doute; mais ou les lois de l'intelligence auront été suspendues dans l'Orient, ou dans cette patrie de la religion la réflexion aussi aura eu ses droits, et la philosophie sa place. L'histoire de l'Orient est profondément obscure; cependant parmi ses traditions incertaines, on entend le bruit de grandes guerres qui ont eu lieu, ici, en Egypte et en Perse, entre les prêtres et les rois; là, dans l'Inde, entre les schatrias et les brachmanes, la race des guerriers et la race sacerdotale. Outre ces grands résultats qui se laissent entrevoir à travers les nuages dont l'Orient est environné, vous trouvez cet autre fait incontestable, que d'abord, dans l'Inde, l'autorité des Védas est absolue, et qu'ensuite les Védas conduisent à une explication religieuse encore mais déjà philosophique, à savoir la philosophie védanta, c'est-à-dire fondée sur les Védas. Et ce n'est pas là le dernier mot de la philosophie dans l'Inde. A des époques il est vrai indéterminées, car il n'y a pas de chronologie dans l'Inde, à la suite ou à côté de la philosophie védanta ont paru un grand nombre de

[1] T. Ier, leçon VII et leçon IX.

philosophies diverses, entre autres la philosophie sankhya, dont l'auteur est Kapila; philosophie dont le caractère avoué et le premier précepte est le rejet de l'autorité des Védas[1].

L'expérience de l'Orient, quoique obscure dans ses circonstances, n'est cependant pas douteuse quant au point fondamental, la distinction de deux moments dans la pensée, et leur représentation dans la religion et dans la philosophie. Mais la seconde expérience de l'histoire est bien autrement concluante; elle est aussi claire dans ses moindres détails que décisive dans ses résultats : je veux parler de l'expérience grecque[2], s'il est permis de s'exprimer ainsi; car l'histoire est un recueil d'expériences dans lesquelles on peut étudier les lois de la pensée humaine. Que voyez-vous dans le berceau de la Grèce? des religions, très-vraisemblablement originaires de l'Orient, qui se répandent sur le territoire, le vivifient, président à la formation des villes, des arts, des gouvernements, et remplissent les siècles fabuleux et héroïques de la Grèce. Bientôt un peu de réflexion s'éveille, et il se fait une espèce de compromis entre l'autorité des cultes populaires et le besoin naissant de la réflexion; de là les mystères. Les mystères sont le passage de la religion à la philosophie : bientôt ce passage est franchi; les initiations, que l'on peut bien supposer avoir été rares, discrètes, soumises à des conditions sévères, ne suffisent plus, et à la place de quelques initiés s'élève une race d'hommes nouveaux qui s'appellent philosophes. Philosophes! c'est le

[1] Sur la philosophie indienne, voyez plus bas les leçons v et vi.

[2] Plus bas, leçons vii et viii sur la philosophie grecque.

génie de la Grèce qui a mis ce mot dans le monde. Philosophes, c'est-à-dire des hommes qui ne se croient pas des sages, mais qui aimeraient à l'être ; des hommes qui ne prétendent pas avoir trouvé la vérité, mais qui font profession de la chercher. Ce sont de libres chercheurs de la vérité, et rien autre chose. Cette prétention était modeste : a-t-elle été acceptée ? et quel a été en Grèce le sort de ces libres chercheurs de la vérité ? Pour qu'on ne puisse alléguer la barbarie des temps, je vous conduirai tout d'abord à Athènes, et à Athènes dans le temps de sa plus grande liberté démocratique et de sa plus florissante civilisation, entre Périclès et Alexandre. Là, quel a été le sort de la philosophie ? vous le savez, et je serai court. Il a fallu les larmes, les larmes publiques de Périclès, du dictateur d'Athènes, du vainqueur de l'Eubée, de celui qui avait décidé tant de fois de la paix et de la guerre, pour sauver une faible femme, Aspasie, suspecte de philosophie. Mais toute l'éloquence de Périclès ne put sauver son maître et son ami Anaxagoras. Anaxagoras fut condamné à une prison qu'il n'échangea dans ses vieux jours que pour un exil perpétuel. Qu'enseignait donc Anaxagoras ? il enseignait, et le premier, sinon dans le genre humain qui devance la philosophie, au moins dans l'école et parmi les savants, il établit que la cause première des phénomènes visibles de ce monde, est une cause intelligente, une intelligence toute-puissante qui possède l'initiative du mouvement. Vous connaissez la destinée de Socrate. Je ne vous la rappellerai pas ; je vous prie seulement de ne point oublier que le dévouement de Socrate est d'autant plus sublime que Socrate savait qu'il allait à une mort certaine. Mais ce que vous savez peut-être moins

bien, c'est qu'après la mort d'Alexandre, Aristote lui-même, le père de l'histoire naturelle, le père de la logique et de la métaphysique régulière, Aristote, chargé d'ans et de gloire, eut toutes les peines du monde à sauver sa tête; *postico evasit*, dit Cicéron : il n'eut que le temps de s'enfuir par une porte dérobée, et il se réfugia à Chalcis, pour épargner aux Athéniens, dit-il, un nouveau crime contre la philosophie. Et encore comment a-t-il fini? Je ne veux pas prendre parti moi-même dans cette question obscure, mais enfin un des critiques les plus sages et les plus circonspects, le savant Tennemann, penche à croire que ce grand homme, vieux, et las de persécutions, s'empoisonna lui-même à Chalcis. Pour Platon, il n'eut que des aventures politiques; mais il fut jeté deux fois en prison, et une fois vendu comme esclave. C'est à ce prix que la philosophie a été fondée en Grèce; et qu'elle a conquis dans la civilisation une place indépendante.

Le christianisme est la dernière religion qui ait paru sur la terre; il est la fin des mouvements religieux du monde, et avec lui toute religion est consommée. En effet, le christianisme si peu étudié, si peu compris, n'est pas moins que le résumé et le couronnement des deux grands systèmes religieux qui ont régné tour à tour dans l'Orient et dans la Grèce. La religion d'un Dieu fait homme, d'une part, élève l'âme vers le ciel, et en même temps lui enseigne que ses devoirs sont en ce monde. La religion de l'*homme-Dieu* donne un prix infini à l'humanité. L'humanité est donc quelque chose de bien grand, puisqu'elle a été choisie pour être le réceptacle et l'image d'un Dieu. Aussi le christianisme est-il une religion

éminemment humaine, éminemment sociale. En voulez-vous la preuve? Qu'est-il sorti du christianisme et de la société chrétienne? La liberté moderne, les gouvernements représentatifs. Tournez les yeux en dehors et au delà du christianisme : qu'ont produit depuis vingt siècles toutes les autres religions? La religion brahmanique, la religion bouddique, la religion musulmane, et toutes les autres religions qui règnent encore aujourd'hui sur la terre, que produisent-elles? une dégradation profonde et une tyrannie sans bornes. Loin de là, l'Europe chrétienne est le berceau de la liberté; et si c'était ici le lieu et le temps, je vous démontrerais que le christianisme, qui de fait a produit les gouvernements représentatifs, pouvait seul porter cette forme admirable de gouvernement, qui identifie l'ordre et la liberté. C'est aussi le christianisme qui, après avoir conservé le dépôt des arts, des lettres, des sciences, leur a donné une impulsion puissante. Le christianisme est la racine de la philosophie moderne. Toute époque est une; il y a un rapport nécessaire entre la philosophie générale d'un temps et la religion de ce temps. Ainsi, la philosophie grecque, la philosophie d'Aristote et même celle de Platon, est au fond une philosophie païenne; et la philosophie moderne est essentiellement la fille d'une société chrétienne. Je fais donc profession de croire que les grandes vérités qu'a déjà développées et que pourra développer encore la philosophie moderne sous les formes qui lui sont propres, sont si loin d'être opposées aux vérités que contient le christianisme, qu'au contraire, selon moi, toute vraie philosophie est en germe dans les mystères chrétiens. Mais le christianisme est une religion, ce n'est point une philosophie. Or, ou les lois de l'esprit humain

devaient être suspendues, ou il fallait que sur la base même du christianisme s'élevât une philosophie qui, quel que fût le fond de ses principes, eût une parfaite indépendance. Le christianisme devait enfanter la philosophie; mais au moyen âge comme avant le moyen âge, la religion n'a enfanté la philosophie que dans la douleur. De là la révolution philosophique qui a commencé avec le XVI[e] siècle, et qui embrasse le XVII[e] et le XVIII[e]. Pour bien comprendre cette révolution, il faut en avoir présentes les circonstances principales.

Pour que l'enseignement théologique du moyen âge[1] pût arriver à cette régularité qui seule pouvait maintenir et répandre avec l'unité de la foi la domination ecclésiastique, cet enseignement devait avoir une méthode, une forme fixe. Mais, quelle forme pouvait prendre l'enseignement théologique au moyen âge? D'abord, Platon était peu connu; on ne le connaissait guère que par des citations de Macrobe et à travers le néoplatonisme de Denys l'Aréopagite, qui avait passé dans Scot Érigène[2]. On ne pouvait donc pas appliquer à l'enseignement théologique la forme d'une philosophie qui n'était pas connue. Qu'est-ce d'ailleurs que la méthode platonicienne? ce n'est pas moins que la méthode d'induction. Socrate prétend que chacun sait même ce qu'il ne croit pas savoir; il se charge de faire aller l'esprit du point où il est au point où il n'est

[1] Sur la philosophie du moyen âge, voyez plus bas la leçon IX, l'*Introduction* aux œuvres inédites d'Abélard, et le volume des *Fragments* consacré à la philosophie scholastique.

[2] Cela est vrai en général, mais on connaissait un peu plus Platon, même au XII[e] siècle, qu'on ne le dit ici. Voyez l'APPENDICE d'Abélard, n[os] V et VI.

pas encore; il le fait passer du connu à l'inconnu, du particulier au général, par la force d'une analogie qui d'abord n'est qu'une vraisemblance, puis devient une probabilité, et enfin se résout en certitude. La μαιευτική, l'art d'accoucher les esprits, n'est pas autre chose que l'induction. L'induction n'est pas une méthode nouvelle; ce n'est pas à Bacon qu'elle appartient, ce n'est pas même à Platon; c'est à l'esprit humain, dont Platon comme Bacon a été un des grands interprètes. Le propre de l'induction, c'est de remettre tout en problème, de bien examiner le point d'où elle part, la vérité, si petite fût-elle, qu'on lui accorde, afin d'en tirer la vérité qu'on ne lui accorde pas et que la première recèle. La méthode d'induction est essentiellement vivifiante; c'est au plus haut degré une méthode d'examen. Ajoutons que c'est bien plutôt une méthode de découverte qu'une méthode d'exposition, et qu'elle se prête assez peu à l'enseignement. L'autorité d'alors ne rejeta pas cette méthode, car elle ne la connaissait pas; mais il est dans la nature de toute chose d'aspirer à la forme qui lui est propre, et la forme inductive n'était pas celle qui convenait à l'enseignement théologique du moyen âge. Aristote était beaucoup plus connu que Platon : on ne connaissait point, il est vrai, dans les commencements et jusqu'au XIII[e] siècle, l'auteur de l'histoire naturelle et de la métaphysique; mais on connaissait celui de l'*Organum*. Et l'*Organum* est un recueil de règles qui enseignent à tirer d'un principe, quel qu'il soit, ses conséquences, d'après un mode donné. L'objet de l'*Organum* est la régularité de la déduction. L'induction platonicienne engendre la dialectique; la déduction péripatéticienne engendre la logique

proprement dite ; et le principe de toute logique est de ne pas disputer des principes. De plus, l'exposition logique est très-commode à l'enseignement, et tout professeur y tend. Le règne de la forme péripatéticienne appliquée à l'enseignement religieux est la scholastique. Je suis loin de mépriser la scholastique ; j'en fais même grand cas, à l'exemple de Leibnitz, qui disait y avoir trouvé de l'or. Il est impossible d'avoir plus d'esprit que les scholastiques, de déployer plus de ressources dans l'argumentation, plus de cette analyse ingénieuse qui divise et subdivise, plus de cette synthèse puissante qui classe et ordonne. Peu de noms méritent d'être prononcés avec plus de respect que celui de l'Ange de l'école, de ce saint Thomas d'Acquin, dont l'ouvrage, la célèbre *Somme*, est pour la forme un des chefs-d'œuvre de l'esprit humain. Mais quel est le caractère de ce chef-d'œuvre et des autres ouvrages qu'a produits la scholastique ? Le caractère de la scholastique est d'être renfermée dans un cercle, de se mouvoir, il est vrai, de s'agiter même dans ce cercle, mais sans le dépasser. L'autorité vous imposait les principes et elle surveillait les conséquences, sauf à vous à aller comme vous vouliez du principe à la conséquence. Telle est la scholastique. Ce n'était pas là assurément la vraie représentation de la libre réflexion ; et si ce moment de la pensée était nécessaire, il devait avoir tôt ou tard sa représentation dans notre moderne Europe. La scholastique avait été, comme les initiations païennes, un compromis utile entre le principe d'autorité et la forme philosophique ; elle avait été d'abord une satisfaction accordée à l'esprit de réflexion, puis elle lui était devenue

un obstacle : il fallait donc qu'à la scholastique succédât une philosophie indépendante. Elle commence avec le XVI[e] siècle, grandit avec le XVII[e], et triomphe avec le XVIII[e]. Le XVI[e] siècle est le commencement de la révolution philosophique, faible, à la fois ardente et aveugle, comme tout ce qui commence; le XVII[e] l'asseoit et la régularise, le XVIII[e] la généralise et la répand. Telles sont les trois périodes de la révolution qui a enfanté la philosophie moderne. Nous allons les parcourir rapidement.

Jugez bien la position de l'esprit nouveau au XVI[e] siècle[1]. Au fond, c'était un esprit d'indépendance; par conséquent il avait pour adversaire l'esprit opposé, le principe de l'autorité : et entendez-moi bien, je parle du principe de l'autorité, non dans les matières de la foi et dans le domaine de la théologie, où l'autorité a sa place légitime, mais dans le domaine de la philosophie, où doit régner la libre réflexion. L'autorité et la liberté, tels sont les deux véritables adversaires qui entrent en lutte au XVI[e] siècle; mais entre ces deux adversaires se trouvait le péripatétisme. Le péripatétisme était la forme du principe de l'autorité, et le principe de liberté ne pouvait combattre le principe de l'autorité qu'à travers le péripatétisme. Voilà pourquoi au XVI[e] siècle tous les coups tombent sur le péripatétisme et la scholastique. C'est un fait incontestable qui sort de l'histoire entière du XVI[e] siècle, que les penseurs les plus distingués de ce siècle ont été antipéripatéticiens et plus ou moins platoniciens. Le platonisme, qu'on veut aujourd'hui nous donner comme une philosophie rétrograde, a été l'instrument des réformateurs de la philosophie au

[1] Sur la *Philosophie de la renaissance*, voyez plus bas, leçon X.

XVIe siècle. Je l'ai dit, toute révolution naissante est nécessairement faible, et elle augmente encore cette faiblesse par son ardeur inconsidérée, sa fougue, ses excès. Il ne faut donc pas s'attendre à ce que tout ait été pur dans la révolution philosophique du XVIe siècle. Il semble que l'esprit humain avait alors des représailles à exercer, que la révolte était pour lui comme un essai de ses forces, et qu'il ne se croyait sûr de son indépendance que quand il l'avait poussée jusqu'à l'extravagance. Ce n'est pas seulement Platon que l'esprit nouveau oppose à Aristote; certes les deux adversaires se fussent bien valu : non : contre Aristote il demande au hasard des armes à tous les anciens systèmes de la philosophie grecque, que les Grecs chassés de Constantinople commençaient à ressusciter en Europe; ainsi parmi les réformateurs, l'un embrasse l'épicuréisme, l'autre un pythagorisme insensé, la plupart un platonisme sans critique. Leur inexpérience, leur zèle, leurs malheurs nous doivent inspirer une profonde indulgence pour leurs opinions, et un vif intérêt pour leur destinée. Si aucun d'eux n'a élevé un monument durable, il ne faut pas oublier, même au mileu de leurs plus tristes égarements, qu'ils ont été les pères, les promoteurs courageux et infortunés de la liberté de la pensée.

Le XVIe siècle a été à la réforme philosophique ce que le XVe a été à la réforme religieuse; un siècle de préparations nécessaires, mais infructueuses; Campanella, Vanini, Ramus, Bruno sont comme les hussites de la philosophie. Le mouvement philosophique du XVIe siècle n'avait été qu'une attaque aveugle contre le principe de l'autorité sous la forme de la scholastique; et le XVIe siècle avait succombé. Le XVIIe renouvela la lutte, mais il la régularisa;

et, grâce au progrès des temps et des choses, il l'emporta, et détruisit si bien la scholastique que depuis il n'en a plus été question [1].

Les deux hommes qui sont à la tête de ce second mouvement régulier de la révolution philosophique sont Bacon et Descartes. Il ne faut pas s'arrêter à la différence de leurs systèmes, ni même à la différence de leurs méthodes : il ne s'agit ici que de la guerre qu'ils ont faite l'un et l'autre à la scholastique, et de leur commun appel à l'esprit d'indépendance. Sous ce rapport, il y a unité parfaite entre Bacon et Descartes. Mais Bacon ne jeta pas d'abord un grand éclat en Europe ; sa gloire et son influence ne sortirent pas de l'Angleterre. D'ailleurs Bacon ne produisit aucune découverte qui attirât l'attention des savants : il ne fit guère que mettre en des règles, admirables de grandeur et de concision, la pratique italienne [2]. C'est un siècle plus tard que le nom et les écrits de Bacon sont devenus européens. Le véritable héros philosophique du XVII[e] siècle est notre Descartes. Descartes renouvela la lutte du XVI[e] siècle ; il y porta, avec une fermeté inébranlable, une sagesse et un bon sens qui préservèrent la nouvelle philosophie de cette apparence d'extravagance qui avait décrié toutes les tentatives désordonnées et irrégulières du XVI[e] siècle. Ensuite les réformateurs du XVI[e] siècle, encore bien moins que Bacon, n'avaient fait aucune découverte qui eût été de quelque utilité à l'humanité, et qui eût pris rang dans la science ; mais Descartes était incontestablement le premier géo-

[1] Sur la philosophie du XVII[e] siècle, voyez plus bas les leçons XI et XII, et surtout les *Fragments de philosophie cartésienne*.

[2] *Fragments de philosophie cartésienne*, avant-propos, p. VII, et p. 7.

mètre de son temps, et c'était un très-grand physicien, même devant Galilée. De là, entre autres causes, l'éclat de sa philosophie et de sa méthode qu'autorisaient merveilleusement les grands et certains résultats sur lesquels elles s'appuyaient. Mais ce qui est bien au-dessus de sa philosophie, au-dessus même de sa méthode, c'est le caractère même de sa méthode et de sa philosophie, à savoir, une indépendance sans bornes. Descartes revendiqua l'indépendance de la philosophie avec une audace qui est assez célèbre, et dont j'ai parlé plus d'une fois; je veux aujourd'hui vous entretenir d'une autre qualité de Descartes qui est un peu moins célèbre, je veux dire sa prudence. Descartes comprit que la révolution naissante du XVI[e] siècle, qu'il continuait, avait échoué, d'abord par le défaut de génie et de bon sens de ceux qui la soutenaient, et puis parce que, dans leur zèle aveugle, les novateurs avaient mêlé à la question de l'indépendance philosophique beaucoup de questions étrangères, et par là avaient soulevé des orages qui les avaient accablés. Descartes joignait beaucoup d'esprit à beaucoup de génie; il avait été homme du monde, il connaissait son siècle et les hommes de ce siècle; il comprit la nécessité d'une grande circonspection : lisez ses lettres, il recommande à tous ses amis, à tous ses élèves, la modération et la prudence. Lui-même, après que son premier et immortel ouvrage écrit en français, *De la Méthode*, eut produit un immense effet, et de toutes parts éveillé, avec la curiosité, la malveillance et des scrupules puissants, sagement il dédia ses *Méditations* à la Sorbonne. Voulez-vous une autre preuve très-forte et assez peu connue de la prudence souvent extrême de Descartes? Il pensait comme Galilée

sur le mouvement de la terre; il croyait même l'avoir démontré péremptoirement; mais, à la nouvelle de la condamnation de Galilée, il n'hésita pas à supprimer cette opinion et l'ouvrage entier qui la contenait[1]. C'est ainsi que Descartes échappa aux persécutions; mais, malgré toute sa sagesse, il n'échappa pas aux tracasseries. Après avoir beaucoup couru le monde, et étudié les hommes en mille occasions, sur les champs de bataille et dans les cours, il avait conclu de toutes ses expériences qu'il faut vivre solitaire : il s'était fait ermite en Hollande. Eh bien! là même il trouva des tracasseries; et de quelle part? non plus de la part des jésuites et du P. Bourdin, mais de la part des protestants, de la part d'un théologien calviniste qui faisait de la liberté contre Rome et de la tyrannie envers la philosophie.

Pour beaucoup de causes qu'il serait trop long de vous développer, le résultat de la révolution cartésienne fut la destruction radicale de la forme péripatéticienne et de la scholastique. Descartes pénétra dans la célèbre société de Port-Royal et dans le clergé savant. Arnauld[2] et Pascal[3], Fénélon et Bossuet[4], étaient cartésiens, comme Malebranche. More et Clarke introduisirent le cartésianisme en Angleterre, Spinoza et Clauberg en Hollande, Leibnitz en Allemagne. L'Italie et l'Espagne ne jouent alors aucun

[1] *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 207, et la note.

[2] Sur Arnauld, comme philosophe, *Des Pensées de Pascal*, PASSIM, surtout la préface de la 3e édition, p. LII.

[3] Entendez Pascal, avant qu'un jansénisme outré l'eût jeté dans le scepticisme. Voyez plus bas la leçon XII et notre écrit : *Des Pensées de Pascal.*

[4] *Des Pensées de Pascal*, AVANT-PROPOS, *Fragments de philosophie cartésienne*, PASSIM.

rôle en philosophie. La littérature française du XVII[e] siècle, si puissante en Europe, y propagea l'esprit cartésien, et vers 1700 cet esprit était dominant dans l'élite de l'Europe pensante. La scholastique ne se défendait même plus ; vous n'avez qu'à ouvrir tous les ouvrages de philosophie qui ont paru au commencement du XVIII[e] siècle, il n'y est presque plus question de la scholastique ; à peine y trouve-t-on encore quelque écho affaibli des colères ou des arguments du XVI[e] et du XVII[e] siècle contre elle ; enfin on peut dire qu'au commencement du XVIII[e] le second pas, le second mouvement de la révolution philosophique est accompli.

Voyons ce qu'a fait pour cette révolution le XVIII[e] siècle. Sa mission était plus grande encore que celle du XVII[e]. Il devait continuer l'action du siècle précédent, mais la développer sur un plan plus vaste. Il l'a fait ; le XVIII[e] siècle a fait en philosophie ce qu'il a fait dans tout le reste. La scholastique étant battue, le principe du cartésianisme, l'esprit d'indépendance, se trouvait face à face avec le principe de l'autorité sans aucun intermédiaire. Le triomphe définitif de l'esprit d'indépendance, telle était la mission, et telle a été l'œuvre du XVIII[e] siècle. Il a généralisé le principe de la révolution cartésienne, et l'a élevé à toute sa hauteur ; de plus, il a propagé et répandu ce principe, d'abord dans toutes les classes de la société, puis dans tous les pays de l'Europe.

Pour reconnaître la généralisation du principe de l'indépendance philosophique au XVIII[e] siècle, il suffit d'ouvrir tous les ouvrages philosophiques que ce siècle a produits. Si un homme d'un autre monde lisait ces ouvrages, il y verrait tellement le triomphe du principe de l'in-

dépendance philosophique, qu'il lui serait difficile de deviner l'existence d'une autorité opposée. Lisez Condillac, Reid, Kant. Différents par les systèmes, différents même par la méthode ou du moins par l'application de la méthode, ils sont uns dans l'unité de leur siècle; ils sont uns dans la même indépendance. Condillac était abbé; je vous demande si vous en voyez aucune trace dans ses écrits[1]. Reid, ministre du saint Évangile, est tellement pénétré du principe de la liberté, qu'il n'en parle pas même[2]. Kant, c'est Descartes venu un siècle plus tard[3]: même liberté d'esprit, moins de vigueur peut-être et d'éclat dans le génie, mais plus d'étendue dans les desseins. Kant, venu après Descartes, s'entend mieux que Descartes, parce qu'il généralise davantage. Il commence par la séparation sévère et précise de la philosophie et de la théologie; et il n'a jamais été infidèle à cette distinction. Peut-être même, avec son siècle, a-t-il eu trop peur et de la théologie et du mysticisme; sa philosophie s'est trop résolue en une pure critique un peu trop négative, en un nouveau scepticisme[4]. Ainsi partout au XVIIIe siècle, ou on attaque ou on néglige le principe de l'autorité; voilà pour la généralisation de l'esprit d'indépendance. Quant à sa diffusion, je puis, je crois, me dispenser de l'établir pour la France; voyez et jugez. Tout ce qui écrit, depuis Voltaire jusqu'au plus mince littérateur, écrit pour la philosophie. Lisez Marmontel, lisez Tho-

[1] On en pourrait trouver quelques traces dans l'*Appendice* du *Traité des Sensations*. Voyez Ire série, t. III, leçon III, p. 141.

[2] *Ibid.* t. IV, les leçons sur Reid.

[3] *Ibid.* t. V, p. 31 et p. 65, etc.

[4] *Ibid.* leçon VI et leçon VIII.

mas, lisez Chamfort, lisez La Harpe : toute la menue littérature du XVIII[e] siècle est l'écho, l'instrument de la révolution philosophique ; elle la répand partout, même à tort et à travers. Et il en a été ainsi plus ou moins dans tous les pays de l'Europe. En effet, partout au XVIII[e] siècle, la philosophie, dépouillant les derniers restes de la scholastique, n'a plus voulu d'autre langue que celle de tout le monde, la langue vulgaire, comme avait déjà fait le cartésianisme ; et encore, comme le cartésianisme, elle est sortie des écoles pour entrer dans le monde; elle a fait sa route sur la place publique, et par là elle est descendue davantage dans les divers rangs de la société. Cette diffusion de l'indépendance philosophique dans toutes les classes représente la diffusion de la liberté en politique, c'est-à-dire l'égalité. De là, peu à peu il s'est formé dans les différents pays de l'Europe une grande unité philosophique; je ne dis pas une unité de système, mais une unité de caractère et d'esprit. Quand les ennemis de la philosophie triomphent de la diversité infinie des systèmes, comme destructive de toute unité, ils triomphent bien à faux; car la diversité est si peu opposée à l'unité, qu'elle en est pour ainsi dire la vie. Que serait-ce en effet qu'une unité morte, en quelque sorte vide d'action et de mouvement? Le mouvement, c'est la variété. Et un mouvement comme celui de la philosophie moderne, dont le caractère fondamental est la liberté, doit ou du moins peut très-bien aboutir à des systèmes différents, sans perdre son unité, et même par l'effet de son unité, puisque cette unité est une unité de liberté, et que celle-là, loin de périr dans la diversité des systèmes, y triomphe au contraire, la domine et la constitue. L'unité philosophique, mise dans le monde par le

XVIIIe siècle, est donc et devait être une unité dans l'esprit philosophique, et non pas dans les systèmes.

De la philosophie ainsi généralisée, ainsi répandue, le XVIIIe siècle a fait une puissance, et une puissance d'action. La philosophie suit ordinairement les mouvements de la société et ne les précède pas ; rien n'est plus vrai, surtout au commencement de chaque époque ; mais, à la fin, quand elle s'est longtemps développée, qu'elle a été et très-généralisée et très-répandue, que par là elle a acquis la conscience d'elle-même, de sa nature et de sa force, elle forme un petit monde, un monde à part qui a son influence sur le reste du monde; elle devient une puissance, elle intervient dans les événements, y met sa main et y laisse sa trace. Ainsi on ne peut nier que dans tous les pays de l'Europe, au XVIIIe siècle, la philosophie n'ait été une puissance véritable, qu'elle n'ait eu son action, une action analogue à la mission générale du siècle. La mission générale du XVIIIe siècle était d'en finir avec le moyen âge en toutes choses. La mission philosophique du XVIIIe siècle a donc été d'en finir avec le moyen âge en philosophie. De là le caractère de la philosophie du XVIIIe siècle; de là son action et les résultats de cette action.

En finir avec le moyen âge en philosophie, c'était détruire, en matière philosophique, le principe de l'autorité et resserrer la théologie dans son domaine propre. Mais ce n'était pas là une œuvre simple et facile; c'était une œuvre laborieuse et compliquée, mêlée de mal comme de bien. On ne revendique guère l'indépendance sans entrer quelque peu dans la révolte ; sans doute on ne sort bien de la servitude que par la vertu, mais on en sort aussi par

la licence : il y a donc eu dans la philosophie du XVIII[e] siècle beaucoup de licence, je le sais; mais je proteste contre ce préjugé qu'on s'efforce d'accréditer, qu'il n'y a eu que licence dans la philosophie du dernier siècle. Rien de plus faux. Non, il n'est pas vrai que les d'Holbach et les La Mettrie soient les seuls philosophes du XVIII[e] siècle. Ils ont fait quelque bruit dans les salons, mais qu'ont-ils laissé dans la science ? A peine si l'histoire de la philosophie prend connaissance de leurs personnes et de leurs noms. Il s'agissait de renfermer l'autorité religieuse dans les limites de la théologie ; et ils ont attaqué et la théologie et la religion et toute autorité légitime. Ce sont des fous, je l'accorde, et même d'assez mauvais fous; mais, en philosophie comme en politique, je renvoie les crimes et la folie à qui de droit. Que l'oubli ou le mépris soit le partage des hommes qui ont déshonoré, par leurs excès, la noble cause de l'indépendance philosophique; mais il ne faut pas dire, il ne faut pas croire que ces hommes soient les seuls philosophes du XVIII[e] siècle. A côté de quelques noms décriés, comptez les noms respectables que présente le XVIII[e] siècle en philosophie? En France, en face d'un d'Holbach, n'avez-vous pas Turgot? Y a-t-il eu des hommes plus irréprochables, plus éloignés de toute exagération que les dignes professeurs qui se sont succédé pendant trois quarts de siècle dans les chaires d'Aberdeen, de Glascow, d'Édimbourg? Connaissez-vous des esprits mieux faits, de plus nobles caractères qu'un Hutcheson, un Smith, un Reid, un Dugald-Stewart? Aussi haut que l'on remonte, où trouver un homme plus pur, dans sa vie comme dans ses pensées, une âme plus ferme, un esprit plus solide, une tête à la fois plus saine

et plus vaste, que l'illustre philosophe de Kœnigsberg? Nous donnera-t-on la philosophie écossaise et la philosophie de Kant comme des philosophies immorales et impies? Et cependant ne sont-elles pas du XVIIIe siècle? un caractère profondément libéral ne les anime-t-il pas?

Le XVIIIe siècle s'est appelé le siècle de la philosophie; et après tout la postérité ratifiera ce titre; car c'est du XVIIIe siècle que date l'avénement de la philosophie dans le monde sous son nom propre, tandis qu'auparavant elle était réduite à se cacher sous le manteau de la théologie, ou de quelque autre science, et n'osait pas se montrer à visage découvert. C'est dans le XVIIIe siècle que la philosophie a acquis un état public pour ainsi dire, qu'elle est devenue une chose constituée, qui a ses droits et ses titres incontestés : tel est le legs sacré que le XVIIIe siècle a fait au XIXe.

Aujourd'hui les révolutions qui ont rempli les trois derniers siècles, et qui dans leurs féconds orages ont enfanté les sciences, les mœurs, les lois, la philosophie, la civilisation de l'Europe moderne, ces révolutions sont accomplies; leur œuvre est consommée. La cause de l'indépendance en tout genre, et entre autres la cause de l'indépendance philosophique, est gagnée. Tout se rasseoit dans l'ordre légitime, tout rentre et doit rentrer dans ses limites naturelles. D'une part, la religion reprend sur les âmes son bienfaisant empire; elle fortifie son autorité sainte en la resserrant dans les matières de la foi et dans la théologie proprement dite; et elle se contente de fournir à la vraie philosophie de hautes inspirations. D'un autre côté, la philosophie du XIXe siècle n'est plus cette esclave révoltée qui, par ses excès mêmes, at-

testait sa longue servitude : c'est une noble affranchie, à laquelle sied bien le langage calme et modéré de la liberté. Encore révolutionnaire, parce qu'elle était encore inquiète, la philosophie du XVIIIe siècle, tout occupée du combat, songeait plus à vaincre qu'à bien user de la victoire. La philosophie du XIXe est une puissance victorieuse et légitime, qui doit s'épurer et s'organiser. Je serais heureux que ces leçons, en maintenant toujours avec une fermeté respectueuse mais inébranlable l'indépendance de la philosophie française, pussent contribuer à lui imprimer cette direction pacifique, la seule qui convienne à ses destinées, et qui s'accorde avec l'esprit général de notre époque : ce serait le plus cher succès de tous mes efforts.

TROISIÈME LEÇON.

MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE DU XVIIIe SIÈCLE.

Sujet de cette leçon : Méthode de la philosophie du XVIIIe siècle. — De la méthode en général. Analyse et synthèse. Leurs rapports. — Histoire. Orient. — Grèce. — Scholastique. — Philosophie moderne. — Bacon et Descartes. — XVIIe siècle. Début de la méthode. — XVIIIe siècle. Triomphe de la méthode dans son principe, l'analyse. — 1° Le XVIIIe siècle la généralise et l'élève à toute sa rigueur. Pas une hypothèse au XVIIIe siècle. 2° Il la répand partout. Condillac. Reid. Kant : même méthode. 3° Il en fait une puissance. — Le bien. Le mal. — Différence de la position du XVIIIe siècle et du XIXe.

J'ai dû commencer par mettre sous vos yeux le XVIIIe siècle avec tous ses éléments essentiels, et vous

faire saisir son caractère le plus général. De là, j'ai pu déduire le caractère de la philosophie du XVIIIe siècle; et comme d'abord le XVIIIe siècle ne nous avait paru autre chose que la dernière lutte de l'esprit nouveau contre l'esprit du moyen âge, en arrivant à la philosophie du XVIIIe siècle nous avons reconnu qu'elle n'est pas non plus autre chose que la victoire définitive de l'esprit de liberté sur le principe de l'autorité qui gouvernait la philosophie du moyen âge. La plus haute indépendance de la raison humaine, tel est le trait distinctif de la philosophie du XVIIIe siècle, telle est l'unité de cette philosophie. Il s'agit de descendre de cette unité à la variété qu'elle contient, aux écoles et aux systèmes qu'embrasse le XVIIIe siècle. Mais, avant d'entrer dans cette recherche, il en est une autre encore, il est un point intermédiaire sur lequel je dois appeler votre attention.

On ne connaît bien un ensemble de systèmes, ou un système particulier, qu'après l'avoir étudié sous trois points de vue différents, après l'avoir soumis à trois épreuves. Ce qu'il faut avant tout demander à un système, c'est son caractère le plus général, s'il est ou s'il n'est pas un système philosophique, s'il appartient ou s'il n'appartient pas à la libre réflexion qui, pouvant le rejeter ou l'admettre, l'a admis par ce seul motif qu'il lui a plu de l'admettre, sur la foi de la vérité qui était ou qui paraissait en lui, et par la seule autorité de la raison. Voilà d'abord ce qu'il faut demander à un système; c'est aussi ce que nous avons demandé à la philosophie du XVIIIe siècle. Il est trop clair aussi qu'on ne connaît pas un système si on ne connaît pas les solutions spéciales qu'il donne des problèmes philosophiques, si on ne connaît pas les différentes parties dont il se com-

pose, si on ne connaît pas sa logique, sa métaphysique, sa morale, etc. ; c'est là la matière même de toute histoire de la philosophie, et ce sera celle de ce cours sur la philosophie du XVIIIe siècle. Mais s'il importe de connaître les solutions des problèmes philosophiques qu'un système présente, il n'importe pas moins de savoir comment et par quelle route l'auteur de ce système est arrivé à ces solutions, quelle direction ont dû prendre ses pensées pour le conduire à ces résultats, et non pas à d'autres. En un mot, autre chose est le caractère général d'un système, autre chose est sa méthode. C'est là d'ailleurs, c'est dans la méthode qu'est le génie d'un système, et un système n'est guère qu'une méthode en action, une méthode appliquée. On peut toujours, étant donné un système, remonter à la méthode qui a dû y conduire ; ou, une méthode étant donnée, prédire le système qui sortira de son application rigoureuse. Mettez une méthode dans le monde, vous y mettez un système que l'avenir se chargera de développer. Entre un système et sa méthode, il y a presque la relation de l'effet à la cause : c'est donc à cette cause qu'il faut s'élever pour dominer tout le système. Voilà pourquoi, après vous avoir exposé le caractère de la philosophie du XVIIIe siècle, et avant d'entrer dans l'examen des divers systèmes qu'elle a produits, il est nécessaire de reconnaître la méthode ou les méthodes qu'elle a employées, et qui sont les principes mêmes des systèmes que nous aurons à examiner un jour. La méthode philosophique qui a régné au XVIIIe siècle, tel sera donc et tel doit être le sujet de cette leçon.

Qu'est-ce que la méthode philosophique du XVIIIe siècle ? Quels sont les rapports de cette méthode à celle du siècle

précédent ? en quoi lui ressemble-t-elle, en quoi en diffère-t-elle ? Elle lui ressemble en ce qu'elle la continue; elle en diffère en ce qu'elle la développe sur une plus grande échelle. Et quelle est cette méthode qui remplit et mesure de ses progrès le XVII et le XVIIIe siècle, c'est-à-dire toute la philosophie moderne ? Vient-elle de la philosophie moderne ? ou lui est-elle antérieure ? N'a-t-elle pas ses précédents dans les annales de la philosophie ? N'a-t-elle pas des racines profondes dans la nature même de la philosophie ? N'est-elle pas née avec elle, et ne l'a-t-elle pas accompagnée dans toutes ses vicissitudes. C'est là ce qu'il s'agit de reconnaître. Ainsi, vous le voyez, comme la seconde leçon n'était qu'une contre-épreuve de la première, de même cette troisième leçon ne sera qu'un développement de la seconde : même marche et même conclusion.

Nous avons distingué, dans le mouvement nécessaire de la pensée, deux moments, deux modes essentiels, deux formes fondamentales : la spontanéité et la réflexion. Suivons cette distinction féconde.

Toutes nos facultés entrent d'abord en exercice spontanément, par la vertu qui est en elles, et non par notre volonté propre, et elles y entrent toutes simultanément. Il ne faut pas croire (on en est peu tenté d'ailleurs) que la raison prend l'initiative, et atteint seule et abstractivement le vrai, le juste, le beau en soi. Non; la sensibilité accompagne au moins la raison, et introduit dans l'âme, avec les sensations, les images mêmes du monde extérieur. Bientôt l'imagination se met de la partie, prolonge et même vivifie ce tableau par la puissance qui lui est propre : le

cœur aussi entre en jeu, et ajoute au tableau primitif de nouveaux traits. Tout cela se fait en même temps, ou à peu près en même temps. Mais si tout se passe d'abord simultanément et sans la participation de notre volonté, rien ne se fait à notre insu; et l'action simultanée de toutes nos facultés aboutit à un fait complexe, la conscience. Nous ne sentons pas seulement, mais nous savons que nous sentons; nous n'agissons pas seulement, mais nous savons que nous agissons; nous ne pensons pas seulement, mais nous savons que nous pensons; jusque-là que penser sans savoir qu'on pense, c'est comme si on ne pensait pas, et que la qualité propre, l'attribut fondamental de la pensée est d'avoir connaissance d'elle-même [1]. La conscience est cette lumière intérieure qui éclaire tout ce qui se passe dans l'âme; la conscience est l'accompagnement de toutes nos facultés, et pour ainsi dire leur retentissement. D'où il suit que tout ce qui est vrai de l'exercice primitif de nos facultés est vrai de la conscience, puisque la conscience n'est pas autre chose que le contre-coup de l'action de toutes ces facultés : et comme toutes nos facultés sont simultanées dans leur exercice, leur résultat est nécessairement complexe, il est donc confus, et la conscience est naturellement indistincte. Telle est l'enfance de l'individu, telle est celle des peuples. Cette enfance est souvent bien longue, mais n'oubliez pas qu'elle est riche; n'oubliez pas que toutes les idées essentielles que l'homme peut avoir, il les possède dès le premier jour, car dès le premier jour

[1] Sur la conscience comme la forme nécessaire de la pensée, voyez déjà t. I[er], leçon v, p. 94.

toutes nos facultés se développent. Toutes les vérités sont dans les conceptions primitives, seulement elles y sont sous la forme de sentiments et d'images. Quand je dis que toutes nos facultés sont dans le premier développement de l'intelligence, je me trompe, j'en oublie une qui pourtant est la plus élevée de toutes, ou du moins qui est la plus inhérente à la personnalité humaine, j'entends la réflexion, dont le caractère propre est la liberté. La réflexion ne crée rien, et ne peut rien créer; tout préexiste à la réflexion dans la conscience, mais tout y préexiste confusément et obscurément; c'est l'œuvre de la réflexion, en s'ajoutant à la conscience, d'éclaircir ce qui était obscur, de développer ce qui était enveloppé. La réflexion est à la conscience ce que le microscope et le télescope sont à la simple vue : ni l'un ni l'autre de ces instruments ne fait et ne change les objets; mais en les examinant sous toutes leurs faces, en les pénétrant dans leurs profondeurs, ils les éclairent, et nous découvrent leurs caractères et leurs lois. Il en est de même de la réflexion. La réflexion peut n'avoir d'autre but, en s'appliquant à la conscience, que d'en éclairer assez le tableau pour détruire ou pour affaiblir les illusions que pourraient nous causer et les erreurs où pourraient nous entraîner les images et les formes qui, dans la conscience, sont toujours mêlées à la vérité : elle peut ne se proposer pour résultat qu'une certaine sagesse pratique. Mais quand la réflexion trouve assez d'intérêt dans le spectacle de la conscience pour l'étudier comme simple spectacle, quand elle se propose de se rendre compte successivement de tous ses phénomènes pour en recomposer un tableau nouveau, aussi complet que le tableau primitif de la con-

science, mais éclatant de lumière ; alors la réflexion c'est la philosophie. La philosophie, nous l'avons vu l'année dernière, n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion en elle-même et pour elle-même, sans autre dessein que celui de connaître.

Telle est l'origine et la nature de la philosophie. Maintenant quels sont les procédés de la philosophie ? Quelle route prend-elle pour arriver à son but, ou, pour parler grec, quelle est la méthode de la philosophie ? La nature de la méthode philosophique est dans celle de la philosophie elle-même. La philosophie, c'est la réflexion. Mais comment réfléchit-on ? Quelle est la condition de la réflexion ? quel est le but de la réflexion ? quelle est la matière de la réflexion ? La matière de la réflexion est cette totalité primitive, obscure et confuse, qui est la conscience. Et quel est le but de la réflexion ? C'est de substituer à la totalité primitive, obscure et confuse, une totalité nouvelle aussi étendue que la première et plus lucide. Or, d'où vient cette obscurité ? de la confusion ; et d'où vient la confusion ? de la simultanéité de toutes les parties du tableau. Donc, pour opérer la clarté et la lumière, il faut substituer la division à la simultanéité, il faut décomposer ce qui est complexe. Décomposer, en grec, se dit analyser : l'analyse est donc la condition de la méthode. La réflexion analyse, mais pourquoi ? Pour mieux voir, pour mieux voir ce qui est, pour bien observer : l'analyse se résout donc dans l'observation. Mais le propre des phénomènes dont se compose la conscience est de s'arrêter et de cesser, aussitôt que la réflexion, l'analyse, l'observation s'y appliquent. Ainsi, le précepte d'observer est bon ; mais n'observe pas

qui veut, longtemps et à son aise, des phénomènes aussi fugitifs, aussi instantanés que ceux de la conscience, des sentiments, des images, des idées qui s'évanouissent et qui meurent sous l'œil même qui les observe. Observer ne suffit donc pas; il faut expérimenter. La réflexion est une puissance volontaire et libre; il faut qu'elle reproduise, autant qu'il est en elle, ces mêmes phénomènes que le jeu spontané de nos facultés amène dans la conscience et qui disparaissent si rapidement. Pour cela elle doit rechercher les circonstances dans lesquelles se sont passés ces phénomènes, s'y replacer habilement, et faire revivre ainsi ces phénomènes pour les observer encore. A-t-elle observé un phénomène dans une circonstance ? il faut qu'elle varie la circonstance, afin de revoir ce phénomène sous de nouvelles faces, jusqu'à ce qu'enfin, d'observations en observations et d'expériences en expériences, elle soit arrivée à connaître le phénomène en question sous toutes ses faces, par tous ses côtés. Voilà donc une portion du tableau primitif connue; mais il reste encore beaucoup d'autres parties à connaître et à étudier de la même manière.

Supposez que vous les ayez ainsi toutes étudiées et connues; tous les éléments de la conscience sont connus; mais il reste à connaître les rapports de tous ces éléments, le lien de toutes les parties du tableau; car c'est ce lien des parties qui constitue le tout. Donc, ou la réflexion consent à rester en route et à ignorer la totalité primitive, ou, après avoir reconnu les diverses parties de cette totalité, elle arrive à rechercher les rapports qui les lient, et de ces rapports coordonnés elle reconstruit la totalité primitive. Rapports, totalité, unité, voilà ce que doit main-

tenant chercher la réflexion ; et la recomposition du tout doit suivre sa décomposition, si la réflexion veut comprendre le tout, et non pas seulement quelques-unes de ses parties. Or, comme décomposition se dit en grec analyse, récollection et recomposition des parties se dit en grec synthèse.

Voyez si l'une et l'autre de ces deux opérations ne sont pas nécessaires pour constituer la méthode, c'est-à-dire pour arriver au but de la réflexion et de la philosophie. Encore une fois, ce but, c'est de substituer à un tout obscur un tout le plus clair possible : il faut donc décomposer le tout primitif, c'est l'œuvre de l'analyse ; et il faut le recomposer, c'est l'œuvre de la synthèse. Ce sont là les deux opérations vitales de la méthode ; l'une ou l'autre des deux manquant, le but est manqué. Quant à leur valeur relative, il est clair que la synthèse ne vaut que ce que vaut l'analyse. Car comment connaître les rapports et l'ensemble de phénomènes que l'on n'a pas étudiés isolément? On est réduit alors à les supposer, et toute synthèse qui n'a pas débuté par une analyse complète aboutit à un résultat qu'en grec encore on appelle hypothèse ; au lieu que si la synthèse a été précédée d'une suffisante analyse, la synthèse fondée sur l'analyse conduit à un résultat qu'en grec encore on appelle système. La légitimité de toute synthèse est en raison directe de l'exactitude de l'analyse ; tout système qui n'est qu'une hypothèse est un système vain ; toute synthèse qui n'a pas été précédée par l'analyse est une pure imagination : mais en même temps toute analyse qui n'aspire pas à une synthèse qui lui soit égale, est une analyse qui reste en route. D'une part, synthèse sans analyse, science fausse ; de l'autre part,

analyse sans synthèse, science incomplète. Mieux vaut cent fois une science incomplète qu'une science fausse; mais ni une science fausse ni une science incomplète ne sont l'idéal de la science. L'idéal de la science, l'idéal de la philosophie ne peut être réalisé que par une méthode qui renferme les deux procédés que nous avons décrits.

L'analyse et la synthèse sont nécessaires l'une à l'autre; mais si on pouvait distinguer dans ce qui est également essentiel, ce serait à l'analyse qu'il faudrait donner le plus d'importance. Car enfin toute analyse, un jour ou un autre, trouvera bien sa synthèse; tandis que si prématurément vous débutez par la synthèse, tout est perdu, il n'y a pas d'issue, et vous ne pouvez revenir à l'analyse qu'en détruisant tout votre travail précédent, et cette brillante synthèse dont les séductions vous avaient donné le change sur ses difficultés et ses périls. Aussi qu'est-ce que l'histoire de la philosophie? Pas autre chose que l'histoire de la méthode philosophique; car la philosophie est ce que la méthode philosophique la fait être : mais comme des deux opérations de la méthode la fondamentale est l'analyse, et la secondaire est la synthèse, l'histoire de la méthode, c'est-à-dire de la philosophie, est l'histoire même de l'analyse, que suit pas à pas la synthèse, légitime ou illégitime, sage et réelle ou extravagante et hypothétique, selon ce que la fait l'analyse.

Suivons rapidement l'histoire de la méthode philosophique jusqu'au XVIII[e] siècle, pour savoir dans quel état le XVIII[e] siècle a trouvé cette méthode, et ce qu'il en a fait.

L'Orient est sans doute le pays de la spontanéité et de la théologie; mais il n'a pas manqué de réflexion et de

philosophie ; il n'a donc pas tout à fait manqué de méthode. Je vous parlais dernièrement[1] de la philosophie Sankhia, dont le premier précepte est le rejet de l'autorité des Védas. Cette même philosophie Sankhya[2] contient des facultés humaines et de leurs opérations une exposition qui montre déjà un développement régulier de la réflexion et de l'analyse. La chose est plus évidente encore dans une des philosophies de l'Inde qu'on appelle la philosophie Niaya[3], laquelle n'est pas moins qu'une logique moderne, où se trouvent soumises à une analyse ingénieuse les différentes lois qui président au raisonnement. La doctrine Niaya est, dans les annales de la philosophie, l'antécédent de la logique d'Aristote. Mais si dans l'Orient était déjà l'analyse, c'était l'analyse naissante ; et l'analyse naissante était faible comme tout ce qui commence ; et encore, comme tout ce qui commence, elle devait être téméraire, et bientôt se résoudre en une synthèse vaste et brillante, mais hypothétique. Ce qui domine dans le monde de l'Orient c'est l'unité. L'Orient ne décompose guère ; tout y est et tout y reste dans tout, comme au premier jour de la création et de la pensée, et la philosophie orientale est éminemment synthétique.

A prendre les choses en grand, la Grèce est le parfait contraste de l'Orient. Si l'Orient est le pays de l'unité, la Grèce est celui de la diversité. L'Orient est immobile, la Grèce est pleine de mouvement et de vie, et passe par mille vicissitudes ; l'Orient est le siége du despotisme, image de l'unité absolue dans la société ; la Grèce ré-

[1] Plus haut, leçon I, p. 35.
[2] Plus bas, leçon V.
[3] *Ibid.* leçon VI.

fléchit dans ses lois et dans sa société l'idée même de la variété : elle est démocratique. L'Orient commence à séparer, il est vrai, la philosophie de la théologie ; mais en général la philosophie orientale présente un aspect théologique. En Grèce, d'assez bonne heure, la division s'opère, et du sein de la théologie sort péniblement, mais rapidement, une philosophie indépendante. De même, en fait de méthode, on peut dire qu'en grand la philosophie grecque, dans son contraste avec celle de l'Orient, est essentiellement analytique. Mais le monde grec, qui embrasse le monde ancien tout entier, est vaste, et la philosophie grecque a des époques bien différentes[1]. Sans parler de son enfance, et de l'époque où la philosophie, bien jeune encore, à peine après avoir fait quelques observations superficielles, se perd d'un côté dans une synthèse empirique, de l'autre dans une synthèse idéaliste; depuis Socrate, et avec Socrate, commence dans la philosophie grecque un mouvement régulier qu'on peut diviser en deux parties, dont la première appartient plus spécialement à l'analyse, et la seconde à la synthèse. Depuis Socrate jusqu'aux néoplatoniciens, ce qui domine dans la philosophie grecque est l'analyse; dans l'école d'Alexandrie, ce qui domine est la synthèse.

C'est Socrate qui a mis l'analyse dans la philosophie grecque, mais sans en bannir entièrement la synthèse ; car la synthèse est en germe dans l'induction, mais l'analyse et l'observation intérieure sont manifestement dans le *Connais-toi toi-même* auquel Socrate en appelait sans cesse. Socrate avait pour habitude de prendre telle ou telle hy-

[1] Plus bas, leçon VII et leçon VIII.

pothèse que lui léguaient les écoles antérieures de la philosophie grecque, ou l'école ionienne ou l'école pythagoricienne; il avait l'air de l'accepter d'abord, séduit par l'apparente vérité qu'elle contenait; puis il décomposait cette hypothèse, et en la décomposant il la réduisait en poussière, et à sa place il substituait une vérité expérimentale qu'il empruntait à la conscience et à l'analyse, et qui devenait entre ses mains la base d'une induction circonspecte, par laquelle il essayait, mais avec des précautions infinies, d'arriver, je ne dirai pas à un système, mais à des conclusions d'une certaine portée. Socrate n'a point laissé de système; il a laissé des directions fécondes. Les écoles grecques qui vont jusqu'au premier siècle de notre ère sont toutes des écoles socratiques, et toutes elles ont un caractère plus ou moins analytique. Chacune de ces écoles a éclairé telle ou telle partie de la conscience. La gloire de Platon est d'avoir porté le flambeau de l'analyse dans la région la plus obscure et la plus intime; il a recherché quelle est, dans cette totalité que forme la conscience, la part de la raison, ce qui vient d'elle et non de l'imagination et des sens, du dedans et non du dehors. L'analyse de la raison et des idées qui lui appartiennent, comme l'unité, l'infini, le nécessaire, le beau, le juste, le saint, etc., c'est là ce qui distingue éminemment la philosophie platonicienne. Aristote a été plus loin en suivant les mêmes traces. Ces mêmes idées que Platon avait si bien discernées, et arrachées à la sensation, mais sans les compter ni les énumérer toutes, et en les envisageant dans ce qu'elles ont de commun, Aristote les a étudiées séparément, et les a réduites à leurs éléments les plus simples. Épicure et Zénon ont encore servi la philosophie expérimentale par des analyses fines

et détaillées des vertus et des vices, des désirs, des passions, des besoins, de tous nos principes actifs et moraux. Les sceptiques, Pyrrhon, Ænésidème, Sextus, ont porté une vive lumière sur nos diverses facultés; en en contestant le légitime exercice, ils ont forcé leurs adversaires de se rendre un compte plus exact des conditions auxquelles ces facultés sont soumises, de leur juste portée et de leurs limites.

Avec l'école d'Alexandrie, commence dans la philosophie grecque une époque nouvelle. Réunir, c'était là en toutes choses le grand but de l'école d'Alexandrie. Placée géographiquement entre la Grèce et l'Asie, elle tenta d'allier au génie de la Grèce le génie asiatique, la religion à la philosophie, la synthèse à l'analyse. De là le système néoplatonicien, dont le dernier grand représentant est Proclus. Ce système est le résultat du long travail des écoles socratiques. C'est un édifice élevé par la synthèse avec les matériaux que l'analyse avait recueillis, éprouvés, accumulés depuis Socrate jusqu'à Plotin. Mais autant vaut l'analyse, autant vaut la synthèse; et comme le premier âge de la philosophie grecque n'était pas le dernier mot de l'analyse, il est clair que la philosophie d'Alexandrie ne pouvait être le dernier mot de la véritable synthèse. Elle embrassait le système entier des êtres; mais quelle connaissance pouvait-il y avoir de ce système là où manquaient tant de sciences ignorées des anciens? L'astronomie seule, avec les mathématiques, avait pris les devants. Cependant l'astronomie avait été si peu loin qu'Aristote, pensez-y bien, ce même Aristote qui a mis au monde l'histoire naturelle et la logique, cédant peut-être à l'autorité de traditions pythagoriciennes, prétendait

que la matière du soleil est incorruptible. C'était une pure hypothèse ; elle a duré près de vingt siècles. Voilà ce qu'il en coûte pour sauter par-dessus l'analyse, et se précipiter d'abord dans la synthèse. Aristote affirme que la matière du soleil est incorruptible ; et comme Aristote était un homme de génie, et qu'il est encore plus facile de répéter que de contredire, on a répété sans savoir pourquoi, jusqu'au XVIIe siècle, que la matière du soleil est incorruptible. Mais comment renverse-t-on les hypothèses? Par l'observation. Aussi qu'a fait Galilée? On lui avait enseigné, et longtemps il crut peut-être, sur la foi d'Aristote, que la matière du soleil est incorruptible. Un jour il invente, ou, si vous voulez, il perfectionne le télescope, et il l'applique au soleil. Il y voit des taches. De là le renversement de l'hypothèse d'Aristote, et encore après bien des résistances. Ainsi vont se prolongeant et se perpétuant les hypothèses, toutes les ois qu'elles ne sont pas fortement contredites par l'observation ; et elles sont inévitables toutes les fois que la synthèse n'a point été précédée par l'analyse.

Le télescope et Galilée nous conduisent tout naturellement au milieu de l'Europe moderne. En effet, il faut mettre de côté la scholastique, quand il s'agit de méthode et d'analyse. La scholastique empruntait à l'autorité ses principes et ses conséquences. Il n'y avait donc lieu à aucune expérience, à aucune vraie analyse qui eût pu déranger les principes, et avec les principes les conséquences. Il n'y avait pas lieu davantage à l'invention synthétique et à l'hypothèse ; car l'invention synthétique et le génie de l'hypothèse eussent pu conduire à des innovations. A la rigueur, la scholastique n'appartient pas à la philosophie propre-

ment dite. Cependant, comme l'esprit humain, si enchaîné qu'il soit, conserve toujours quelque liberté, il y a dans la scholastique d'admirables lueurs de philosophie; il y a une analyse ingénieuse et subtile, mais souvent verbale; il y a une ordonnance habile des différentes matières de l'enseignement, une synthèse puissante, mais artificielle.

Le XVIe siècle, vous le savez, n'est qu'une sorte d'insurrection tumultueuse de l'esprit nouveau contre la scholastique. Il répugne qu'il pût y avoir aucune méthode. La révolution philosophique qui nous a donné la philosophie moderne ne s'est assise qu'au XVIIe siècle, et elle ne pouvait s'asseoir et prendre de la consistance que dans la méthode. C'est donc au XVIIe siècle que reparaît la méthode; et ici se présente un phénomène remarquable qui avait manqué à l'âge le plus réfléchi de la philosophie grecque. Sans doute, Socrate recommande sans cesse la modestie, le bon sens, la circonspection; il recommande de chercher à se connaître soi-même, avant de chercher à connaître toute autre chose. *Connais-toi toi-même* était déjà une méthode, mais une méthode naissante; elle n'occupe guère que les premières pages des dialogues les plus socratiques de Platon; et de là les prompts écarts de l'esprit systématique : mais au XVIIe siècle la question de la méthode est la question fondamentale. Averti par une longue expérience, le premier soin de l'esprit humain est alors d'élever de toutes parts des barrières contre sa propre impétuosité. De toutes parts on est en quête de la méthode. La plupart des ouvrages qui honorent la fin du XVIe siècle et le commencement du XVIIe portent tous sur la méthode. Dès son début, la philosophie moderne trahit

la réflexion profonde et la circonspection qui la caractérisent. Au lieu de marcher en avant, au hasard, à la poursuite de la vérité, elle revient sur elle-même, et se demande par où et comment elle doit marcher. On cherche de tous côtés quelle est la meilleure méthode; c'est là le grand objet que se proposent Bacon et Descartes.

La révolution philosophique du XVII[e] siècle était dirigée immédiatement contre la scholastique. Aussi Bacon[1] attaqua surtout le formalisme de la méthode péripatéticienne, la logique de déduction, qui divisait et classait sans doute, mais qui alors divisait et classait des mots, plutôt que des choses. Bacon appelle ses contemporains à une philosophie plus réelle; il les exhorte à sortir des écoles, à philosopher en présence du monde, en face de l'âme humaine. Il veut que la philosophie ne soit autre chose que l'observation et l'induction fondée sur l'observation. Je ne puis m'empêcher de vous citer une phrase admirable de l'*Instauratio magna*[2] : « La vraie philosophie est celle qui est l'écho fidèle de la voix du monde, qui est écrite en quelque sorte sous la dictée des choses, qui n'ajoute rien d'elle-même, qui n'est que le retentissement, le reflet de la réalité. » Bacon excite l'homme à prendre possession du monde, à étendre son pouvoir sur la nature entière[3]. Or, le pouvoir de l'homme sur la nature est à cette condition, que l'homme lui surprendra ses secrets; et il ne le peut qu'en

[1] Sur Bacon, voyez plus bas, leçon XI.

[2] « Ea demum est vera philosophia quæ mundi ipsius voces quam fidelissime reddit, et veluti dictante mundo conscripta est,... nec quidquam de proprio addit, sed tantum iterat et resonat. »

[3] « Humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare. » *Nov. Organ.*, lib. I, *Aphor.* 129.

se conformant à une sage méthode, en étant esclave de l'observation la plus scrupuleuse : comme le dit Bacon, on n'apprend à commander à la nature qu'en lui obéissant [1]. La grandeur des résultats est en raison même de la sagesse des procédés. Et observer, pour Bacon, n'est pas seulement profiter des bonnes fortunes que le hasard nous donne ; l'observation baconienne est plus que cela : c'est l'expérimentation. Bacon recommande sans cesse une observation qui interroge la nature, au lieu d'en être une écolière passive ; une observation qui divise, et, pour me servir de ses expressions énergiques, qui dissèque et anatomise la nature [2]. Voilà pour l'observation. Et qu'est-ce que l'induction ? C'est le procédé par lequel l'esprit s'élève du particulier au général, du connu à l'inconnu, des phénomènes à leurs lois, à ces lois, soit de la nature, soit de l'intelligence, qui sont comme des tours élevées auxquelles on ne peut arriver que par tous les degrés de l'observation et de l'induction, mais du haut desquelles ensuite on domine un vaste horizon.

C'est par cette méthode que Bacon entreprit de renouveler la philosophie. Mais par là il entend surtout, non pas la philosophie tout entière, mais une partie de la philosophie, la philosophie naturelle, la physique. Elle est de Bacon cette phrase : « Quand l'observation s'applique à la nature, elle en tire une science réelle comme la nature ; quand elle s'applique à l'âme, elle n'aboutit qu'à des rêveries frivoles [3]. » Et comme une aberration en amène

[1] « Naturæ imperare parendo. *Nov.* » *Organ.*, lib. 1, *Aphor.* 129.

[2] « Ipsius mundi dissectione atque anatomia diligentissima. » *Ibid.* *Aphor.* 124. — « Naturam secare debet. » *Ibid.*, *Aphor.* 105.

[3] « Mens humana si agat in materiem, naturam rerum ac opera Dei « contemplando, pro modo naturæ operatur atque ab eadem determina-

toujours une autre, au lieu d'allier sévèrement et fortement l'observation et l'induction, c'est-à-dire l'analyse et la synthèse, bientôt la méthode de Bacon devint exclusive ; elle porta tous ses efforts sur l'observation et sur l'analyse qu'elle concentra même sur quelques objets, ceux de la sensibilité. De là une école purement expérimentale, une école de métaphysique sensualiste.

Voyons maintenant ce qu'a fait notre Descartes. Il a établi en France la même méthode que l'Angleterre a voulu attribuer au seul Bacon ; il l'a établie avec moins d'éclat dans le style, mais avec la vigueur et la précision qui caractérisent toujours celui qui ne se contente pas de tracer des règles, mais qui les met lui-même en pratique, et donne l'exemple avec le précepte. La méthode de Descartes se compose de quatre règles ; les voici :

1° Ne se fier qu'à l'évidence. — C'est exhorter la philosophie à sortir de la tradition, de l'autorité, du formalisme des écoles, et à devenir réelle et vivante.

2° Diviser les objets autant que faire se peut. — Cette division est la dissection et l'anatomie de Bacon.

3° Faire des dénombrements aussi nombreux, aussi étendus, aussi variés que faire se pourra. — C'est recommander à l'analyse d'être complète, et d'épuiser l'observation avant de tirer aucune conclusion : règle importante et fort sage, mais plus facile à recommander qu'à suivre.

4° Jusqu'ici les règles de Descartes sont purement ana-

« tur : si ipsa in se vertatur, tanquam aranea texens telam, tum demum « interminata est, et parit telas quasdam doctrinæ tenuitate fili operis« que mirabiles, sed quoad usum frivolas et inanes. » *De Augm.* I.

lytiques. La quatrième est le côté synthétique de la méthode cartésienne. En effet la quatrième recommande l'ordre, l'enchaînement régulier, cet art qui, de toutes les parties divisées et successivement examinées et épuisées par l'analyse, reconstruit et forme un tout, un système.

Descartes n'est pas seulement, vous le savez, un grand métaphysicien, un grand géomètre : c'est aussi un grand physicien, et même un très-grand physiologiste pour son temps. C'est à Descartes surtout qu'il faut rapporter le principe vivifiant de la physique moderne, la suppression de la recherche des causes finales[1]. Bacon, sans doute, avait donné le précepte ; Descartes a fait mieux, il l'a établi en le pratiquant : sa méthode et son exemple ont beaucoup contribué à la création de la physique moderne. Mais, il faut le dire, de même que la méthode de Bacon était bientôt devenue exclusive et s'était réduite à l'analyse physique, de même la méthode cartésienne inclina surtout vers l'analyse intérieure, vers l'analyse de l'âme, c'est-à-dire, pour parler grec, vers l'analyse psychologique. Descartes est le fondateur de la psychologie. Le grand, le vrai antécédent de la psychologie cartésienne, est l'école socratique ; et le *Connais toi toi-même* est la préparation au *Je pense, donc je suis*. Mais ce dernier précepte est tout autrement profond et précis que le premier. Je pense, donc je suis ; c'est-à-dire non-seulement toute existence extérieure, celle de Dieu, celle du monde, mais même ma propre existence, ne m'est attestée que par la pensée. Si donc vous ne faites une étude suffisante de la pen-

[1] Sur les causes finales en physique, voyez Ire série, t. IV, leçon XIXe, p. 331 et *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 369.

sée, vous n'arrivez à la connaissance légitime d'aucune existence, pas même de la vôtre; d'où il suit que toute spéculation ontologique doit être précédée de recherches psychologiques, et que la racine de la philosophie est dans la psychologie. L'école de Descartes devait donc être et elle a été surtout une école métaphysique et idéaliste. De là Malebranche, Fénélon, et autres. C'est précisément, comme vous voyez, la tendance contraire à celle de Bacon. Bacon et Descartes sont comme les deux pôles opposés du XVII[e] siècle : leur rapport, leur point de réunion est dans la méthode générale qui leur est commune.

Bacon et Descartes ont mis dans le monde la véritable méthode. On ne saurait prendre plus de précautions que ces deux grands hommes contre l'esprit d'hypothèse; on ne saurait élever contre l'hypothèse des barrières plus fermes et en apparence plus insurmontables. Mais telle est la faiblesse de l'esprit humain, telle est la puissance du mouvement de généralisation qui nous porte vers la synthèse, et par là trop souvent vers l'hypothèse, que la méthode de Descartes et de Bacon, après avoir renversé la scholastique, est venue échouer elle-même contre les séductions d'une synthèse prématurée, qui bientôt aboutit à des hypothèses illégitimes. Le XVII[e] siècle débute par des traités sur la méthode, et il finit par des hypothèses. Bacon n'a pas fait grand'chose en physique; et en métaphysique ses tentatives sont telles en vérité que je les passerai sous silence, par respect pour la mémoire de ce grand homme et pour les règles qu'il a promulguées. Et qu'est-il sorti du cartésianisme, de cette école qui avait tant recommandé de ne croire qu'à l'évidence, de douter longtemps, et de ne se fier qu'à l'autorité de la

pensée? Le voici : 1° Comme conséquence sinon forcée, du moins assez naturelle, le spinozisme; 2° la vision en Dieu, de Malebranche; 3° l'idéalisme de Berkeley; 4° l'harmonie préétablie de Leibnitz. Et il ne faut pas se laisser imposer par l'apparence de la rigueur mathématique. Je l'ai remarqué ailleurs : le cartésianisme est mathématique. Les noms de Descartes et de Leibnitz disent tout; et c'étaient aussi d'excellents géomètres que Spinoza, Malebranche, Berkeley et Wolf. Mais la vraie rigueur n'est pas dans telle ou telle forme; et on a beau jeter le manteau de la géométrie sur des hypothèses, on les dissimule peut-être, mais on ne les rend pas plus solides. C'est le jugement de Leibnitz sur Descartes, jugement qu'on peut étendre à l'école tout entière, et à Leibnitz lui-même[1].

Telle est, encore une fois, la faiblesse de l'esprit humain : on débute par la méthode, et on finit par des hypothèses. C'est dans cet état que le XVIIIe siècle a reçu la philosophie et la méthode. Que pouvait-il faire? Il devait ou déserter le XVIIe siècle, et reculer dans la civilisation et la philosophie, ou prendre sa méthode; et s'il prenait sa méthode, il fallait renoncer à ses hypothèses, car celle-ci était en contradiction avec celles-là. Le XVIIIe siècle a donc pris la méthode du XVIIe siècle;

[1] Cartesium in dissertatione de Methodo et in Meditationibus metaphysicis attulisse plura egregia negari nequit, et recte imprimis Platonis studium revocasse abducendi mentem a sensibus, utiliter quoque dubitationes veterum Academicorum revocasse; sed mox eumdem in constantia quadam et affirmandi licentia scopo excidisse nec incertum a certo distinxisse, hocque non aliunde magis apparere quam ex scripto ipsius in quo, hortante Mersenno, hypotheses suas mathematico habitu vestire voluerat. (*Lettre à Bierling*, Recueil de Korthold, tome IV, p. 14.)

et la tournant contre les hypothèses cartésiennes, il les a détruites et renversées. De plus, en voyant cette méthode cartésienne, si complète et si sûre, se perdre si vite dans des synthèses hypothétiques, le XVIII[e] siècle a été si frappé du danger et de la facilité des hypothèses qu'il a pris en crainte toute synthèse; et, coupant en deux la méthode cartésienne, il a ou négligé ou proscrit la synthèse, et n'a gardé que l'analyse. Sans doute le procédé est violent et irrégulier, car la méthode philosophique consiste dans deux opérations, dont l'une est aussi nécessaire que l'autre; mais l'opération fondamentale étant l'analyse, puisque l'analyse est la condition même de toute bonne synthèse, après tout il n'y a pas tant à blâmer le XVIII[e] siècle d'avoir ajourné la synthèse, et de s'être renfermé dans l'opération vitale de la méthode. Le monde est vaste, le temps immense; il y a place pour tout dans le temps et dans le monde; et, dans la distribution du travail des siècles, je ne vois pas pourquoi un siècle ne se chargerait pas exclusivement d'une seule opération pour la mieux faire, et de la tâche importante de léguer au siècle suivant des résultats purement analytiques, que ce siècle pourrait ensuite élever à une synthèse légitime. L'adoption de l'analyse, comme méthode unique, a eu pour résultat la victoire définitive de l'analyse, la destruction radicale de l'esprit d'hypothèse. C'est là le caractère philosophique du XVIII[e] siècle. Le XVIII[e] siècle a emprunté au XVII[e] l'opération méthodique qui avait fait tout ce qui s'y était fait de bien, l'opération qui est le principe même de la révolution philosophique du XVII[e] siècle; et, en développant ce principe, il a développé la révolution qu'il avait produite, il l'a étendue, achevée, consommée.

Le XVIIIe siècle a fait pour la méthode analytique ce qu'il avait fait pour l'esprit d'indépendance philosophique : il l'a 1° généralisée ; 2° il l'a propagée ; 3° il en a fait une puissance d'action.

Le XVIIIe siècle a généralisé l'analyse. La philosophie, devenue plus scrupuleuse encore par les faux pas du cartésianisme, s'est empressée de redoubler de circonspection. Toutes les écoles qui remplissent le XVIIIe siècle, les écoles d'ailleurs les plus opposées, ont ce caractère commun de commencer par un traité *ex professo* sur la méthode. Et en quoi consistent ces traités sur la méthode ? En une seule chose, la proscription de l'hypothèse, et par contre-coup de la synthèse elle-même, et la consécration et pour ainsi dire l'apothéose de l'analyse. L'analyse est comme le remède universel contre toutes les erreurs passées, présentes et futures : c'est la méthode unique qui peut et qui doit conduire enfin à toutes les vérités. Ainsi Condillac a fait un traité spécial contre les systèmes abstraits, c'est-à-dire contre la synthèse ; et non-seulement il a fait un livre *ad hoc*[1], mais il n'y a pas un seul de ses ouvrages dans lequel il ne s'élève plus ou moins contre la synthèse ; c'est en quelque sorte l'attaque obligée, le début nécessaire de tous les ouvrages de Condillac et de son école. Et que fait la philosophie écossaise? Précisément la même chose. Les ouvrages de Reid pourraient être appelés de longs traités sur la méthode[2]. L'hypothèse est en quelque sorte l'épouvantail de la philosophie du XVIIIe siècle : elle a effrayé Kant lui-même. Dans les prolégomènes qui précèdent le prin-

[1] Ire série, t. III, leçon II, p. 100.
[2] *Ibid.*, t. IV, leçons sur Reid.

cipal ouvrage de ce grand homme, il fait ce qu'on avait fait en France et en Ecosse ; il attribue tous les maux de la philosophie à l'emploi prématuré de la synthèse, et il ne reconnaît d'autre remède que l'analyse, l'analyse de la pensée et de ses lois, de nos facultés et de leurs limites. Chacun de ses grands traités est appelé une *critique*, et sa philosophie le *criticisme*[1].

Non-seulement le XVIIIe siècle a recommandé l'analyse, il l'a suivie et pratiquée. Voici, par exemple, un résultat immense du XVIIIe siècle. Dans aucun siècle connu de l'histoire de la philosophie, jamais il ne s'est fait plus de livres, plus de recherches, jamais il n'y a eu un plus grand mouvement philosophique ; et, en même temps, je ne crains pas d'affirmer que jamais il n'y a eu moins d'hypothèses ; je pourrais presque dire qu'il n'y a pas eu une seule hypothèse dans tout le cours du XVIIIe siècle. Examinez Reid et les Ecossais, vous y pourrez regretter une plus grande force systématique, mais vous n'aurez pas non plus à y déplorer les égarements de l'esprit de système. Il n'y a pas une partie de la philosophie sur laquelle Kant n'ait laissé de grands travaux. Eh bien ! il n'y a pas une seule hypothèse. Cherchez au XVIIIe siècle quelque chose qui ressemble à la vision en Dieu de Malebranche, à l'harmonie préétablie de Leibnitz ; plus de *Deus ex machina*, plus d'hypothèse théologique, plus une ombre du moyen âge. C'est là la gloire de la philosophie du XVIIIe siècle. Il reste, grâce à Dieu, beaucoup à ajouter à cette philosophie, mais il y a peu à retrancher ; il y a des lacunes à combler, il n'y a plus d'hypothèses à dé-

[1] Ire série, t. V, leç. II et III.

truire. La seule école qui ait été un peu hypothétique est précisément celle qui s'est le plus attribué l'honneur d'avoir mis l'analyse sur le trône, l'école de la sensation. Condillac donne un *Traité contre les systèmes*, et quelquelque temps après le *Traité des sensations*. Allons-nous trouver dans le second de ces ouvrages l'application de la sage analyse tant recommandée dans le premier [1] ? Non, nous y trouvons une hypothèse, l'hypothèse de l'homme statue qui a frayé la route à l'homme machine, à l'homme plante. Condillac suppose un homme dont tous les sens sont recouverts d'une enveloppe de marbre, qui n'a encore qu'un seul sens, l'odorat; et il analyse avec un soin minutieux et une sorte de profondeur ce qui résulte de cette hypothèse. Après avoir accordé à l'homme statue un sens, Condillac lui en accorde un second, puis un troisième, puis un quatrième; puis enfin il les accorde tous, il soulève le marbre qui couvrait l'humanité, et il la présente telle qu'elle est aujourd'hui. Je me trompe; je devrais dire l'humanité telle que l'a faite l'hypothèse de Condillac : car c'est une humanité dans laquelle je ne retrouve pas du tout la mienne; je n'y trouve ni toutes les facultés qui sont en moi, ni toutes les lois qui gouvernent l'action de mes facultés. Il y a un grand luxe d'analyse dans le *Traité des sensations*, qui est, sans comparaison, le chef-d'œuvre de Condillac; mais cette analyse repose sur une hypothèse. Or, qu'est-ce qu'analyser une hypothèse ? C'est s'amuser à la poursuivre dans ses détails, c'est s'y enfoncer, c'est déduire des conséquences hypothétiques de principes hy-

[1] I[re] série, t. III, leçon II et III.

pothétiques. Ce n'est point là la vraie analyse. La vraie analyse consiste à prendre l'humanité comme elle est, sans aucun préjugé systématique, à se placer devant elle, et, comme le voulait Bacon, à ne faire autre chose que la reproduire, à écrire sous sa dictée. J'accuse, en général, l'école de la sensation d'avoir été presque la seule école hypothétique au XVIII[e] siècle. Mais il n'en est pas moins vrai que même dans l'hypothèse elle a transporté l'analyse, se montrant fidèle encore à la méthode qu'elle professait et qu'elle trahissait; de telle sorte qu'il n'est besoin pour la confondre que de lui appliquer sa propre méthode. C'est ce que je ferai plus tard. Mais il serait injuste de juger toute la philosophie du XVIII[e] siècle sur une seule école, et de juger toute cette école par quelques aberrations. Il faut reconnaître que l'école de la sensation a donné des analyses très-fines de la seule partie qu'elle ait laissée à l'humanité; et par là elle a rendu de vrais services à la philosophie. L'école écossaise a porté l'analyse dans des parties plus délicates de la nature humaine, négligées par l'école sensualiste. Kant est le moins chimérique des hommes. Pour lui, rien n'est plus incontestable que la partie sensible de la connaissance humaine; mais la connaissance humaine est complexe; il y trouve une partie qui n'appartient pas en propre à la sensation, mais à l'intelligence, à la raison; une partie rationnelle, parfaitement réelle, qu'il faut dégager du sein du tout pour l'étudier en elle-même. C'est l'étude de cette partie rationnelle de nos connaissances, prise à part, c'est-à-dire l'étude de la raison pure, en toutes matières, qui fait le caractère de la philosophie de Kant[1]. Il a pour-

[1] I[re] série, t. V.

suivi cette étude analytique, cette critique de la raison pure, dans la métaphysique, dans la morale, dans l'esthétique, dans le droit et la jurisprudence. La langue de Kant est plus ou moins agréable; sa pensée est toujours précise et profonde. Dans ses nombreux écrits on chercherait en vain une hypothèse. Je vous le répète, il n'y en a pas une; et je m'empresse de vous rappeler que Kant, ami de Lambert et d'Euler, n'est pas seulement un psychologiste du premier ordre, mais qu'il a été de son temps un géomètre, un astronome et un physicien distingué; il a été encore ou le créateur ou le promoteur le plus remarquable de la géographie physique.

Ainsi généraliser l'analyse, la séparer de la synthèse, la prendre comme méthode exclusive, et lui donner toutes les sciences à refaire, tel est le caractère fondamental du XVIIIe siècle en fait de méthode. Il a aussi propagé l'analyse. D'un bout de l'Europe à l'autre, un cri s'élève contre la synthèse; la littérature sert de porte-voix à la philosophie, et la répète en longs échos; elle propage l'esprit d'analyse comme elle avait fait l'esprit d'indépendance. De là, avec l'unité de l'esprit d'indépendance, l'unité de l'esprit d'analyse, comme nouveau trait et nouvel attribut de l'unité philosophique du XVIIIe siècle. Ajoutons que la philosophie du XVIIIe siècle, après avoir généralisé l'esprit d'analyse et l'avoir propagé dans toutes les parties de la société et dans tous les pays civilisés de l'Europe, en a fait une vraie puissance. Sans doute bien des sciences, au XVIIIe siècle, ont devancé la philosophie, et ont appliqué l'esprit général du siècle à leurs objets propres, même sans se rendre compte de ce qu'elles faisaient; mais il est vrai aussi que la philosophie, pénétrant dans ces sciences,

a fini par leur appliquer sa méthode avec une rigueur et une précision supérieure, et que par là elle a donné à toutes ces sciences une impulsion nouvelle. Lisez l'ouvrage du créateur de la chimie française, et vous verrez que Lavoisier se propose de transporter dans la chimie la méthode analytique. L'analyse philosophique est, il faut le dire, la mère de la chimie moderne ; c'est déjà un assez grand service. N'est-ce pas encore l'analyse philosophique qui a produit la physiologie de Bichat ? L'analyse a aussi été portée dans les sciences morales, dans la critique, dans la grammaire. L'abus même qu'on a fait du mot prouve à quel point la chose était en honneur.

Il est incontestable que le caractère de la méthode philosophique au XVIII[e] siècle est d'avoir été exclusivement analytique. Le bien et le mal de cette culture exclusive sont évidents. Le bien, vous l'avez vu, c'est la destruction définitive de l'hypothèse et de la mauvaise synthèse, et un vaste recueil d'expériences et d'observations bien faites. Le mal est d'avoir trop décrié la synthèse, et par là le passé, qui avait été plus synthétique qu'analytique. Il eût été sage de revendiquer les droits de l'analyse et de l'expérience, sans négliger ou du moins sans proscrire la synthèse légitime. Il eût été sage d'abattre les hypothèses nées du cartésianisme, et de rendre justice au génie du cartésianisme. Précisément parce qu'on était placé au faîte de tous les siècles précédents, il eût fallu rendre justice à tous les grands mouvements philosophiques qui avaient amené ce dernier résultat ; il eût fallu rendre justice à l'Orient, à la Grèce, au moyen âge, au XVII[e] siècle, qui avait préparé et enfanté le XVIII[e]. Mais c'est chose admirable au XVIII[e] siècle que l'ignorance et

le dédain du passé, même dans les plus grands hommes. Je n'excepte pas Kant lui-même. Kant ignore l'histoire de la philosophie dans ses époques un peu reculées ; il ne connaît bien que la philosophie qui l'a précédé, le cartésianisme, et en général il est sévère sur ses devanciers[1]. C'est à la fois une grande injustice et une grande inconséquence. Décrier le passé et ses devanciers, c'est décrier l'histoire de la science que l'on cultive, c'est décrier soi-même ses propres travaux, ou c'est prétendre que jusqu'ici tous les siècles et tous les hommes se sont trompés, il est vrai, mais que le siècle, que l'homme est enfin venu auquel il est réservé de découvrir la vérité, et de lever le voile qui la cachait à tous les yeux.

Reconnaissons l'état présent des choses ; rendons-nous compte de ce qu'a fait le XVIII[e] siècle, et de ce qui nous reste à faire à nous-mêmes. La mission politique du XVIII[e] siècle était d'en finir avec le moyen âge, sa mission générale en philosophie était d'en finir avec l'autorité ; sa mission plus spéciale, en fait de méthode, était d'en finir avec l'hypothèse. Telle était la mission du XVIII[e] siècle ; il l'a accomplie dans la méthode comme dans tout le reste. Aujourd'hui la liberté politique est assez forte pour n'avoir plus besoin de détruire : elle commence à organiser. Aujourd'hui l'indépendance philosophique est assez assurée pour qu'il soit temps de cesser d'inutiles et imprudentes hostilités, et la philosophie doit enfin donner la main à la religion, avec respect comme avec indépendance. De même, l'analyse que le XVIII[e] siècle a léguée au XIX[e] doit être assez sûre d'elle-

[1] Voyez I[re] série, t. V ; nous retrouvons la même sévérité dans Reid, *ibid.*, t. IV, leçon XXII, p. 305.

même pour regarder en face la synthèse, et ne s'en plus laisser effrayer. Abandonner l'analyse, ce ne serait pas moins que trahir le XVIIIe siècle et reculer dans l'ordre des temps; mais se borner à l'analyse, ce ne serait pas moins non plus que se résigner à une opération vraie en elle-même, mais incomplète, exclusive, insuffisante, convaincue de ne pouvoir conduire qu'à une science imparfaite; ce ne serait pas reculer, mais ce ne serait pas avancer. Avançons, Messieurs, n'abandonnons pas l'analyse, mais n'ayons plus si peur de la synthèse. Comme le XVIIIe siècle a fait son œuvre, que le XIXe fasse la sienne. Avançons, mais avec des précautions infinies; ne reculons pas devant la synthèse, mais n'y entrons que par la route et avec le flambeau de l'analyse.

QUATRIÈME LEÇON.

CLASSIFICATION DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

Sujet de cette leçon: Des systèmes qui remplissent la philosophie du XVIIIe siècle. — Que ces systèmes sont antérieurs au XVIIIe siècle; qu'ils se rencontrent à toutes les grandes époques de l'histoire de la philosophie, et qu'ils ont leur racine dans l'esprit humain. Origine philosophique de ces systèmes. — 1° Sensualisme. Le bien : le mal. — 2° Idéalisme. Le bien : le mal. — 3° Scepticisme. Le bien : le mal. — 4° Mysticisme. Le bien : le mal. — Ordre naturel du développement de ces quatre systèmes. — Leur utilité relative. — Leur mérite intrinsèque.

Nous connaissons le caractère général du siècle dont nous nous proposons d'étudier la philosophie; nous con-

naissons le caractère de cette philosophie; nous connaissons celui de la méthode qu'elle a surtout employée : il ne nous reste plus à connaître que les divers systèmes qu'elle embrasse : et d'abord, nous avons à rechercher soigneusement leurs traits distinctifs, à déterminer leur nombre, à leur assigner leur place relative, avant d'entrer dans l'examen approfondi et détaillé de chacun d'eux.

On dispute en sens contraire sur la philosophie du XVIIIe siècle. Ici, on la vante comme ayant renouvelé la philosophie, comme ayant abattu les anciens systèmes et les ayant remplacés par des systèmes tout nouveaux; surtout on lui fait honneur d'un système célèbre, regardé par ses partisans comme le dernier mot de la civilisation et de la philosophie. Ailleurs, on accuse la philosophie du XVIIIe siècle d'avoir produit très-peu de systèmes; on tourne même contre elle un système célèbre, on soutient qu'un pareil système n'a pu régner que sur les ruines de tous les autres et dans la stérilité de l'esprit philosophique. Des deux côtés égale erreur, égale ignorance des faits et de la richesse des systèmes philosophiques au XVIIIe siècle. Quand on ne considère pas seulement tel ou tel pays, mais l'Europe entière, ce qu'il faut bien faire, puisqu'au XVIIIe siècle, comme nous l'avons vu, un des caractères éminents du temps est la formation d'une unité européenne; quand, dis-je, on donne l'Europe entière pour théâtre à la philosophie, on reconnaît que nul système particulier n'y a régné, n'y a obtenu une domination exclusive.

Quels sont les différents systèmes qui se disputent l'empire de la philosophie au XVIIIe siècle? Quels sont les rapports de ces systèmes à ceux des siècles précé-

dents? En quoi leur ressemblent-ils? en quoi en diffèrent-ils? Les systèmes philosophiques du XVIIIe siècle ressemblent singulièrement à ceux du XVIIe et du XVIe, car ce sont précisément les mêmes systèmes. Il n'y en a pas un de moins, et il n'y en a pas un de plus : voilà la ressemblance ; voici maintenant toute la différence. La philosophie du XVIIIe siècle continue bien, il est vrai, les systèmes antérieurs du XVIIe et du XVIe, mais en les continuant elle les développe dans de plus grandes proportions et sur une échelle tout autrement vaste.

Ce n'est pas tout : ces systèmes, qui remplissent et mesurent de leur progrès toute la philosophie moderne, ont-ils ou n'ont-ils pas d'antécédents dans l'histoire de la philosophie ? sont-ils nés avec la philosophie moderne, ou la précèdent-ils ? Ils la précèdent; vous les trouvez déjà au moyen âge ; vous les trouvez en Grèce, vous les trouvez même dans le vieil Orient. C'est évidemment que ces systèmes ont leurs racines dans la nature même de l'esprit humain, qu'ils appartiennent à l'esprit humain lui-même, et non pas à tel pays ou à tel siècle. En effet, pensez-y, je vous prie : quel peut être le vrai père de tous les systèmes philosophiques, sinon l'esprit humain, qui est à la fois le sujet et l'instrument nécessaire de la philosophie ? L'esprit humain est comme l'original dont la philosophie est la représentation plus ou moins exacte, plus ou moins complète. Chercher dans l'esprit humain les racines des systèmes philosophiques, ce n'est donc pas faire une hypothèse, comme on le répète à tort et à travers, c'est chercher tout simplement les effets dans leur cause; c'est dériver l'histoire de la philosophie de sa source la plus élevée et la plus certaine. C'est donc à

l'esprit humain que nous demanderons l'origine et l'explication de ces différents systèmes qui, nés avec la philosophie, l'ont suivie dans toutes ses vicissitudes, ont participé perpétuellement de sa marche, de ses progrès, de ses perfectionnements, et qui, partis du fond de l'Orient, après avoir traversé le monde, se sont en quelque sorte donné rendez-vous en Europe, au milieu du XVIII[e] siècle.

J'espère avoir établi cette importante vérité, que la religion est le berceau de la philosophie. Dans toute époque du monde la religion est le fond moral de cette époque; c'est la religion qui en fait les croyances générales, et par là les mœurs, et par là encore, jusqu'à un certain point, les institutions. La religion renferme aussi la philosophie; mais ou elle la retient en elle et une foi immobile enchaîne la réflexion, et alors il n'y a pas de philosophie; ou la réflexion se développe, mais seulement dans la mesure nécessaire pour régulariser et ordonner les croyances religieuses, présider à leur exposition et à leur enseignement, et alors il y a de la théologie; ou enfin la réflexion s'émancipe, rompt les liens de toute autorité, et cherche la vérité en ne s'appuyant que sur elle-même; et alors, mais alors seulement, naît la philosophie. Et où la philosophie cherche-t-elle la vérité, c'est-à-dire à quoi s'applique la réflexion? Nous l'avons vu, toutes les vérités nous sont primitivement données; la philosophie n'en invente aucune; sa tâche est de s'en rendre compte, de les recueillir et de les éclaircir. Car le caractère du tableau primitif auquel s'applique la réflexion, vous le savez, c'est la confusion. Et d'où vient cette confusion? De la simultanéité des parties du tableau. Et quel est ce tableau? La conscience. Nous ne sentons, nous n'agissons, nous ne pensons véritable-

ment qu'à cette condition, que nous le sachions. La conscience est tout un monde en petit, c'est l'univers en abrégé. Par les sens la nature extérieure s'introduit et se réfléchit dans la conscience. De plus, à la suite de tout acte volontaire et libre, l'idée de la liberté, celle du bien et du mal, de la vertu et du vice, tout le cortége de la personnalité humaine, le monde moral enfin, apparaît dans la conscience. Et encore, la pensée avec les lois qui la gouvernent, avec les rapports qu'elle soutient à son éternel principe, tout le monde intelligible se manifeste dans la conscience. En un mot, toutes nos facultés, avec les notions qu'elles tirent de leur application à leurs objets, ont leur contre-coup dans la conscience. Il est donc vrai, à la rigueur, que la conscience est l'univers en abrégé, l'univers dans les limites de la perception humaine. C'est là le tableau auquel s'applique la réflexion. Il est très-riche, mais nécessairement confus. Comment la réflexion peut-elle l'éclairer ? En substituant la division à la simultanéité. L'instrument nécessaire de la réflexion est donc l'analyse, et l'analyse a pour but la synthèse : elle se propose, après avoir épuisé la division, de recomposer ce qu'elle a d'abord décomposé. La synthèse est le dernier mot de l'analyse, comme l'analyse est la condition de toute bonne synthèse. Reste à savoir par où commencera l'analyse et la réflexion. La réflexion, en se repliant sur la conscience, y trouve un très-grand nombre de phénomènes : quels sont ceux auxquels elle s'applique d'abord ? Telle est la question. La réflexion est faible encore, puisqu'elle en est à son premier pas; il est donc nécessaire que les phénomènes auxquels elle s'applique d'abord soient ceux qui brillent avec le plus d'éclat et sollicitent davantage son

attention, et aussi les phénomènes dont elle peut le plus aisément se rendre compte. Quels sont les phénomènes qui réunissent ces deux conditions?

Quand nous rentrons dans notre conscience, nous y trouvons un certain nombre de phénomènes marqués de ce caractère particulier, que nous ne pouvons ni les faire naître ni les détruire, ni les retenir ni les renvoyer, ni les augmenter ni les affaiblir à notre gré, par exemple les émotions de toute espèce, les désirs, les passions, les appétits, les besoins, le plaisir, la peine, etc., tous phénomènes qui ne s'introduisent point dans l'âme par sa volonté, mais en dépit d'elle, par le seul fait d'une impression extérieure, reçue et aperçue, c'est-à-dire d'une sensation. Cet ordre de phénomènes est incontestable, et il est fort étendu; il compose un grand nombre de nos motifs d'action, il détermine une grande partie de notre conduite. Il est vrai aussi que, parmi nos connaissances les plus générales, il en est qui, lorsqu'on les examine de près, se résolvent en connaissances moins générales, lesquelles, de décompositions en décompositions, se résolvent en idées sensibles.

Les phénomènes de la sensation, précisément parce qu'ils sont les plus extérieurs à l'âme, les moins profonds et les moins intimes, sont les plus apparents; ils provoquent immédiatement l'attention, et sont le plus facilement observables. Faible et mal assurée, la réflexion s'applique donc en premier lieu à ces phénomènes, comme aux plus superficiels de tous; et elle trouve dans leur étude un exercice utile, à la fois sûr et facile, qui la fortifie, lui plaît et l'attache. L'analyse va plus loin, elle rapporte la sensation à l'impression faite sur

l'organe, et celle-ci aux objets extérieurs, qui deviennent alors la racine de nos sensations, et par là de nos idées. De là l'importance de l'étude de la nature, le besoin et le talent d'observer ses phénomènes et d'en reconnaître les lois. Développez, agrandissez, multipliez ces résultats à l'aide des siècles, vous obtiendrez avec les sciences physiques une certaine science de l'humanité, une philosophie qui a sa vérité, son utilité, sa grandeur même.

Si cette philosophie prétendait seulement expliquer par la sensation un grand nombre de nos idées et des phénomènes de la conscience, cette explication serait fort admissible; le système ne contiendrait aucune erreur. Mais il n'en va point ainsi; la réflexion, contrainte de diviser ce qu'elle veut étudier, et pour bien voir de ne regarder qu'une seule chose à la fois, s'arrête à la partie qu'elle étudie, la prend pour la réalité totale, et après avoir discerné un ordre très-réel de phénomènes, préoccupée de leur vérité, de leur éclat, de leur nombre, de leur importance, elle le considère comme le seul ordre de phénomènes qui soit dans la conscience. Après avoir dit : Telles et telles de nos connaissances, et, si l'on veut, beaucoup de nos connaissances dérivent de la sensation, donc la sensation constitue et explique un ordre considérable de phénomènes; la réflexion se précipite et dit : Toutes nos connaissances, toutes les idées viennent de la sensation, et il n'y a pas dans la conscience un seul phénomène qui ne se puisse ramener à cette origine. De là ce système qui, au lieu de faire une large part à la sensibilité, ne reconnaît qu'elle, et a reçu de son exagération même le nom mérité de sensualisme, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie exclusivement sur les sens.

Le sensualisme ne peut être vrai qu'à la condition qu'il n'y aura pas dans la conscience un seul élément qui ne soit explicable par la sensation : comptons donc, mais rapidement. N'y a-t-il pas dans la conscience des déterminations libres? N'est-il pas certain que souvent nous résistons à la passion et au désir? Or, ce qui combat la passion et le désir, est-ce le désir et la passion? est-ce la sensation? Si la sensation est le principe unique de tous les phénomènes de l'activité, comme le caractère inhérent à la sensation, et par conséquent à tout ce qui vient d'elle, est la passivité, c'en est fait de l'activité volontaire et libre; et voilà déjà le sensualisme poussé au fatalisme. De plus, la sensation n'est pas seulement fatale, elle est diverse, multiple, variable indéfiniment. Comme il n'y a pas deux feuilles d'arbre qui se ressemblent, de même le phénomène sensitif le plus constant à lui-même n'a pas deux moments identiques: sensations, émotions, passions, désirs, tous phénomènes qui s'altèrent sans cesse dans une métamorphose perpétuelle. Cette perpétuelle métamorphose épuise-t-elle la réalité intérieure? Ne croyez-vous pas que vous êtes un être un et identique à lui-même, un être qui était hier le même qu'il est aujourd'hui, et qui demain sera le même qu'il est aujourd'hui et qu'il était hier? L'identité de la personnalité, l'unité de votre être, l'unité de votre moi n'est-elle pas un fait certain de la conscience, ou, pour mieux dire, n'est-ce pas le fond même de toute conscience? Or, comment tirer l'identité de la variété? Comment tirer l'unité de la conscience et du moi de la variété des phénomènes sensitifs? Ainsi, dans la philosophie de la sensation, pas d'unité pour rapprocher et combiner les variétés de la sensation,

les comparer et les juger. Tout à l'heure cette philosophie détruisait la liberté ; elle détruit maintenant la personnalité même, le moi identique et un que nous sommes, et réduit notre existence à un reflet pâle et mobile de l'existence extérieure, diverse et variable, c'est-à-dire à un résultat de l'existence physique et matérielle : la philosophie de la sensation aboutit donc nécessairement au matérialisme. Enfin, comme l'âme de l'homme n'est, dans le système de la sensation, que le résultat et la collection de nos sensations, ainsi Dieu n'est pas autre chose que la collection, la généralisation dernière de tous les phénomènes de la nature : c'est une sorte d'âme du monde, qui est relativement au monde ce que l'âme que nous laisse le sensualisme est relativement au corps. L'âme humaine du sensualisme est une idée abstraite, générale, collective, qui représente en dernière analyse la diversité de nos sensations; le dieu du monde du sensualisme est une abstraction du même genre, qui se résout, successivement décomposée, dans les diverses parties de ce monde, seul en possession de la réalité et de l'existence. Ce n'est pas là le dieu du genre humain, ce n'est pas là un dieu distinct du monde; or, la négation d'un dieu distinct du monde a un nom très-connu dans les langues humaines et dans la philosophie.

La philosophie de la sensation est contemporaine de la philosophie, et dès le premier jour elle a porté ces conséquences; elle les a portées, et elle en a été accablée. Il y a plus de trois mille ans que ce système existe; il y a plus de trois mille ans qu'on lui fait les mêmes objections; il y a trois mille ans qu'il n'y peut répondre : mais je me hâte d'ajouter qu'il y a trois mille ans aussi qu'il rend les

plus précieux services au genre humain, en étudiant un ordre de faits qui sans doute n'est pas le seul dans la conscience, mais qui y est incontestablement, et qui, analysé et approfondi, rapporté à ses objets et rattaché à leurs lois, devient la source de sciences réelles et certaines, utiles et admirables. Mais enfin ce système, puisqu'il ne peut pas rendre compte de tous les phénomènes de la conscience, ne peut être le dernier mot de la philosophie.

Passons à un autre ordre de phénomènes de la conscience, à un autre système, à une autre philosophie.

La réflexion a reconnu un ordre réel de phénomènes, l'ordre le plus apparent, le plus facile à l'observation. Il fallait qu'elle débutât ainsi ; mais elle ne s'arrête point là. Plus ferme et plus exercée, elle descend plus avant dans la conscience, et y trouve les phénomènes que je viens de vous signaler fort grossièrement, le phénomène de la liberté, la personnalité humaine, l'identité du moi, et beaucoup d'autres notions qu'elle a beau analyser, et qu'elle ne peut réduire à des éléments purement sensibles. Ainsi elle remarque qu'elle est contrainte de recevoir tous les accidents qui surviennent, toutes les sensations, toutes les pensées, toutes les actions de l'âme, ainsi que les événements du monde extérieur, dans un certain temps. Elle remarque que, cette partie du temps, elle la place nécessairement dans un temps plus considérable encore ; et toujours de même, de telle sorte que tous les accidents se succèdent dans le temps et le mesurent, mais ne l'épuisent pas, puisque, étant donnés autant d'accidents qu'elle en peut concevoir, elle est toujours forcée de supposer que tous ces accidents, si nombreux qu'ils soient,

ont lieu dans le temps, dans un temps qui est là pour tous ceux qui ne sont pas même encore, pour tous ceux que la nature pourra jamais produire et l'imagination inventer. Certes, ce n'est point à la sensation fugitive, limitée, finie, qu'a pu être empruntée la notion du temps infini et illimité. Elle remarque aussi que tous les objets extérieurs des sensations, elle les place dans un certain espace, et qu'elle distingue cet espace des objets eux-mêmes; que cet espace elle le place dans un plus grand, et toujours de même à l'infini, de telle sorte que des mondes innombrables, additionnés ensemble, mesurent l'espace et ne l'épuisent pas. Là encore est une notion d'infini que la sensation n'a pu donner. Mais il est une autre idée qui plus évidemment encore ne peut venir de la sensation : la réflexion s'aperçoit que tout acte de la pensée se résout en jugements, lesquels s'expriment en propositions; elle s'aperçoit que la forme nécessaire de tout jugement, de toute proposition, est une certaine unité. En effet, toute proposition est une. D'où vient cette unité de proposition ? vient-elle des différents termes renfermés dans cette proposition, de ces termes que nous devons supposer dérivés de la sensation ? Ils sont, comme la sensation, marqués du caractère de variété et de multiplicité; ils peuvent donc être les matériaux d'une proposition, mais ils ne suffisent pas pour la constituer, puisque ce qui constitue essentiellement toute proposition, c'est l'unité de proposition. D'où vient donc cette unité qui, s'ajoutant aux matériaux variés que fournit la sensation, les rassemble et les unit d'abord dans l'unité de pensée et de jugement, puis dans l'unité de proposition ? La réflexion arrive ainsi à retirer l'unité à la sensation, comme

elle lui a retiré l'espace, le temps, la personnalité, la liberté, et beaucoup d'autres idées; et elle rapporte à la pensée elle-même cette unité sans laquelle il n'y a nulle pensée, nul jugement, nulle proposition. Elle sort du monde de la sensation, et elle entre dans celui de la pensée, dans ce monde intime et obscur où sont pourtant des phénomènes très-réels, et si réels que, si vous en faites abstraction, vous détruisez, je ne dis pas seulement un grand nombre de nos connaissances, mais la possibilité d'une seule connaissance, d'une seule pensée, d'un seul jugement, d'une seule proposition. La réflexion aborde ces nouveaux phénomènes; elle les étudie; elle en fait un compte plus ou moins exact, elle examine leurs relations. Jusque-là, tout est à merveille. Je vous ai dit le bien; mais voici le mal. La réflexion est si frappée de la réalité de ces nouveaux phénomènes et de leur différence d'avec les phénomènes sensibles, que dans sa préoccupation elle néglige ceux-ci, les perd de vue, les nie; et il en résulte un nouveau système exclusif qui, prenant uniquement son point de départ dans les idées inhérentes à la pensée même, s'appelle particulièrement idéalisme, en opposition au sensualisme, qui prend uniquement son point de départ dans les idées qui viennent de la sensation.

Voici en peu de mots la marche de l'idéalisme. D'abord il néglige les rapports qui lient les phénomènes rationnels aux phénomènes sensitifs, et passe de leur différence qui est réelle à la supposition de leur indépendance; ils sont distincts, donc ils sont séparés. La conclusion dépasse les prémisses, la synthèse dépasse l'analyse. En fait, ils ne sont pas séparés; les uns coexistent avec les autres dans la conscience. Les résultats du déve-

loppement de l'intelligence y sont avec les résultats du développement de la sensibilité, car l'intelligence ne s'est développée qu'avec la sensibilité ; tout vous était donné dans une complexité profonde ; vous avez distingué ce qui devait être distingué ; fort bien : mais il ne faut pas séparer ce qui ne doit pas être séparé. Tel est le premier pas hors de l'observation, la première erreur de l'idéalisme. Après avoir distingué, il sépare ; non-seulement il sépare, il va plus loin : puisque certaines idées sont indépendantes des sensations, elles peuvent leur être antérieures ; elles peuvent l'être, donc elles le sont. Elles sont alors la dot que l'intelligence apporte avec elle, elles lui sont innées; ou même elles lui préexistent, ou du moins l'âme, qui est immortelle, et qui par conséquent a pu être avant son existence actuelle, en participait déjà dans un autre monde, et les idées ne sont pas autre chose que des ressouvenirs de connaissances antérieures. Ce n'est point à l'analyse que sont empruntés de pareils résultats : l'analyse montre que certaines idées sont en elles-mêmes distinctes des idées sensibles ; mais indépendantes, mais antérieures, mais innées, mais préexistantes dans un autre monde, elle n'en dit pas un mot ; et voilà l'idéalisme, parti d'une distinction vraie, qui se précipite dans la route de l'abstraction et de l'hypothèse. Une fois sur cette route, on ne s'arrête guère. Savez-vous quel en est le terme, quelle est la dernière conséquence de l'idéalisme ? L'idéalisme a reproché au sensualisme de ne pouvoir expliquer l'idée de l'unité ; et vraiment de la variété on ne peut tirer l'unité d'aucune manière ; cela est évident, et confond le sensualisme. Mais la réciproque est vraie : comme on ne tire pas l'unité de la variété, on ne tire pas non plus la variété

de l'unité ; et l'idéalisme une fois parvenu à l'unité s'y enfonce et n'en peut plus sortir. Embarrassé par la variété, il la néglige s'il est faible et timide, il la nie s'il est fort et conséquent. Après avoir rejeté avec raison le sensualisme, c'est-à-dire la sensation comme principe unique de connaissance, il prétend qu'il ne vient de la sensation aucune connaissance; après avoir rejeté avec raison le matérialisme, c'est-à-dire l'existence exclusive de la matière, il en vient à nier l'existence même de la matière.

Voilà donc deux emplois de la réflexion, de l'analyse, qui tous deux ont abouti à une synthèse prématurée, à des hypothèses. Et remarquez que ces hypothèses ne doutent pas d'elles-mêmes ; elles sont profondément dogmatiques. Le sensualisme ne croit qu'à l'autorité des sens et à l'existence de la matière, mais il y croit fermement ; l'idéalisme ne croit qu'à l'existence de l'esprit, et n'admet que l'autorité des idées qui sont en lui : mais enfin il croit à cette existence, il admet cette autorité ; ce sont deux dogmatismes opposés, mais également impérieux, également sûrs d'eux-mêmes. C'est que l'un et l'autre sont fondés sur une donnée également vraie. C'est cette donnée vraie, quoique incomplète, qui fait leur force ; et ils s'y retranchent toutes les fois qu'on les attaque. Le sensualisme en appelle au témoignage des sens, l'idéalisme à celui de la raison et à la vertu de certaines idées, inexplicables par la sensation seule. C'est là que le sensualisme et l'idéalisme sont forts ; mais quand d'une donnée vraie, mais incomplète, ils tirent un système exclusif, là est leur commune faiblesse. Le sensualisme et l'idéalisme sont deux dogmatismes, également vrais par un côté, également faux par

un autre, et qui aboutissent à peu près à d'égales extravagances.

Est-ce là le dernier mot de la réflexion et de la philosophie? Non, assurément; ces deux dogmatismes étant opposés, ne peuvent paraître avec quelque éclat sans se choquer, sans se faire la guerre. Le premier a raison contre le second, et le second n'a pas tort contre le premier. Le résultat de cette lutte est que la réflexion, après s'être un moment identifiée avec l'un, puis avec l'autre, aperçoit le creux de l'un et de l'autre, se retire de l'un et de l'autre, reprend son indépendance, et examine, avec les seules lumières du sens commun, les fondements de ces deux systèmes, les procédés qu'ils emploient, les conclusions auxquelles ils arrivent. Entouré d'hypothèses, contre leurs séductions le bon sens s'arme de la critique, et d'une critique impitoyable; par peur des extravagances du dogmatisme, il se jette à l'autre extrémité et tombe dans le scepticisme. Le scepticisme est la première forme, la première apparition du sens commun sur la scène de la philosophie. (*Quelques applaudissements.*) Patience, Messieurs : vous voyez par où le scepticisme commence; vous verrez tout à l'heure par où il finit.

Le scepticisme examine d'abord les bases du sensualisme, c'est-à-dire le témoignage des sens, leur témoignage exclusif, et le réfute facilement. L'argumentation est connue. Toute sensation par elle-même est-elle infaillible, oui ou non? Il faut bien convenir qu'elle est faillible. Or, deux sensations sont-elles plus infaillibles qu'une seule? Non, et trois et quatre ne sont pas plus infaillibles que deux. Si elles peuvent se rectifier l'une par l'autre, elles peuvent aussi ne pas le faire; donc, ni séparées ni réunies,

elles n'ont en elles-mêmes un critérium infaillible. Mais si les sensations peuvent se tromper, la raison les vérifie et les rectifie. Cela est vrai; la raison, le raisonnement, le jugement, la comparaison, l'attention, toutes ces différentes facultés interviennent dans l'observation sensible, la confirment ou la redressent. Mais l'attention, la comparaison, le jugement, le raisonnement, la raison, sont-ce des facultés qui viennent de la sensation, oui ou non? Si elles en viennent, elles ont le même caractère de faillibilité qu'elle. N'en viennent-elles pas, vous sortez du système. Que la sensation se vérifie elle-même par la sensation ou par la raison qui en dérive, toutes les chances d'erreur de la sensation subsistent; et si l'opération de l'esprit qui intervient dans la vérification est différente de la sensation, il peut en effet la rectifier, mais à la condition qu'elle ait une autorité qui lui soit inhérente, et alors c'en est fait du sensualisme : dans l'un et l'autre cas, sa base s'écroule sous cette première attaque du scepticisme. Le scepticisme dit encore au sensualisme : Quel est l'instrument de tout votre système? Pensez-y, c'est la relation de la cause à l'effet. Votre système est une génération perpétuelle. Vous engendrez toutes les idées des idées sensibles, celles-ci des sensations, les sensations de l'impression faite sur les sens, l'impression de l'action immédiate des objets extérieurs; en un mot, vous bâtissez tout sur l'idée de la cause et de l'effet. Or, dans votre monde des sensations je n'aperçois pas de cause. Ne sortez pas de votre système. D'après ce système, que trouvez-vous en vous et hors de vous? des phénomènes divers qui se succèdent dans une certaine conjonction accidentelle : vous trouvez une bille qui est ici après avoir été là, une

autre qui est là après avoir été ici; mais la raison de ce fait, mais la connexion qui donne à chacun de ses termes le caractère d'un antécédent et d'un conséquent, comment pouvez-vous l'emprunter à la sensation? La sensation est un simple fait qui ne peut donner autre chose que lui-même. Vous faites tout ce que vous faites avec le rapport de l'effet à la cause, et jamais vous n'expliquez et ne justifiez ce rapport : vous ne le pouvez. Enfin votre système vous est cher comme formant un tout bien lié, une véritable unité : mais l'idée d'unité ne vient pas des sens. Ainsi le scepticisme bat en ruine les bases, les procédés, les conclusions du sensualisme; cela fait, il se retourne vers l'idéalisme, et ne lui fait pas moins forte guerre.

Il en examine les bases, les procédés, les résultats. Les bases de l'idéalisme sont les idées que la sensation ne peut expliquer. Contre ces idées, le scepticisme soulève le redoutable problème de leur origine; et par là, sans qu'il soit besoin d'insister, il dissipe aisément la chimère d'idées préexistantes à leur apparition en ce monde dans la conscience de l'homme, celle d'idées innées, celle même d'idées tout à fait indépendantes de la sensation. L'instrument de l'idéalisme est en dernière analyse la raison humaine : le scepticisme examine cet instrument, sa valeur, sa portée, ses limites; il démontre que l'idéalisme s'en sert souvent au hasard et en méconnaît les lois; pour rompre le prestige de ses sublimes hypothèses, il lui suffit de leur opposer une critique sévère de nos facultés. Enfin, le scepticisme pousse l'idéalisme à ses dernières conséquences; il lui retranche toute idée venue des sens, puisque l'idéalisme infirme leur autorité, et il lui enlève le monde

extérieur tout entier : il ne lui laisse qu'une liberté qui est à elle-même son théâtre et sa matière, un esprit qui n'agit que sur lui-même, et s'épuise dans la contemplation solitaire de ses forces et de ses lois; au dehors, un Dieu sans monde, une existence absolue, vide de diversité, de changement et de mouvement, qui, concentrée dans les profondeurs de l'unité, ressemble fort au néant de l'existence.

Maintenant voyons où aboutit le scepticisme, et quelles sont à lui-même ses conclusions. Sa seule conclusion légitime serait que dans le sensualisme et dans l'idéalisme il y a beaucoup d'erreurs. Voilà la seule conclusion qui sort du travail légitime de l'analyse appliquée à ces deux systèmes. Étendez-la, elle dépasse les prémisses; la synthèse dépasse l'analyse, et l'analyse va se résoudre encore dans une hypothèse. Or, la réflexion exagère dans ce troisième cas, comme elle a fait dans les deux premiers, parce qu'elle est encore, parce qu'elle est toujours faible; au lieu de dire : il y a du faux dans les deux systèmes de l'idéalisme et du sensualisme, le scepticisme dit : Tout est faux dans ces deux systèmes. Et non-seulement il dit : Tout est faux dans ces deux systèmes, mais il ajoute : Tout système est faux; nouvelle conclusion encore plus loin de la légitime analyse que la précédente. Non-seulement il dit : Tout système est faux, mais encore : Il n'y a aucune vérité saisissable pour l'homme. Et nous voici tombés dans un abîme d'exagérations, tout aussi extravagantes que celles du sensualisme et de l'idéalisme. Il y a même ici de plus une contradiction intolérable. Car mettez sous sa forme rigoureuse cette dernière conclusion du scepticisme : Il n'y a aucune vérité, aucune certitude;

traduisez : Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir aucune vérité, aucune certitude. Il est vrai, il est certain qu'il ne peut y avoir ...; mais c'est un dogmatisme évident. Il est vrai, il est certain... Qu'en savez-vous, vous qui n'admettez aucune vérité, aucune certitude? Ainsi le scepticisme aboutit lui-même au dogmatisme, et la négation de toute philosophie se résout dans un système de philosophie, tout aussi exclusif et extravagant, et même plus exclusif et plus extravagant qu'aucun autre. (*Applaudissements unanimes.*)

Il faut convenir que voilà l'esprit humain bien embarrassé. Consentira-t-il au scepticisme? mais le scepticisme est une contradiction. Consentira-t-il au sensualisme ou à l'idéalisme? mais le sensualisme ou l'idéalisme ont été poussés légitimement à l'extravagance, et par là au scepticisme. Comment donc faire? Je ne vois plus que deux expédients. D'abord on peut renoncer à l'indépendance, à la réflexion, à la philosophie, et rentrer dans le cercle de la théologie. C'est ce qui arrive quelquefois; à la bonne heure; bien que l'inconséquence soit visible, car les objections du scepticisme, qui portent contre tout système, ne peuvent pas ne pas être aussi valables contre un système religieux que contre un système philosophique. Ce point est délicat, je le sais, et d'une extrême importance : c'est un des champs de bataille du siècle; j'y reviendrai plus d'une fois. Aujourd'hui je me contenterai d'une seule remarque. Il y a un vrai et un faux scepticisme; il y a un scepticisme qui est respectable, parce qu'il est sincère; il y a un scepticisme qui n'est qu'une feinte, un jeu joué, qui, ayant pris parti d'avance contre la raison et la philosophie, en exagère à dessein la

faiblesse et les fautes, pour en décourager les hommes et les ramener sous le joug de l'autorité. Ce n'est pas là le vrai scepticisme, c'est-à-dire l'impossibilité loyalement reconnue et avouée d'admettre légitimement aucune vérité; c'est la haine déguisée de la raison et de la philosophie. Ce faux scepticisme a paru déjà plusieurs fois dans l'histoire de la philosophie : il a l'air de triompher aujourd'hui ; mais je le connais, je connais ses desseins, et lui ôterai son masque. Lasse des contradictions du scepticisme, la philosophie peut donc, par une contradiction nouvelle, retourner à la théologie ; ou bien il ne lui reste à tenter qu'une seule voie. La réflexion, en s'engageant dans une des parties de la conscience, la partie sensible, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est arrivée au sensualisme ; en s'engageant dans la partie intellectuelle et les idées qui appartiennent à la raison, elle est arrivée à l'idéalisme ; en revenant sur elle-même, sur ses forces et leur emploi légitime, et sur les deux systèmes qu'elle avait déjà produits, elle est arrivée au scepticisme. Mais il y a quelque chose encore dans la conscience qu'elle n'a pas songé à aborder ; c'est le fait que je vous ai souvent signalé, le fait de la spontanéité. Nous ne débutons pas par la réflexion. Antérieurement à la réflexion, toutes nos facultés, dans leur vertu spontanée, entrent en exercice, la raison avec les sens, les sens avec la raison, l'activité libre avec la raison et avec les sens ; et leur action primitive et simultanée nous donne les grands résultats que je vous ai rappelés dans les précédentes leçons. Le fait de la spontanéité avait jusqu'ici échappé à la réflexion par sa profondeur et son intimité ; et cependant, remarquez bien que la spontanéité est précisément la base de

la réflexion. La spontanéité, nous l'avons vu, est le phénomène qui donne naissance immédiatement à la religion, et qui indirectement, par la réflexion qui s'appuie sur elle, contient et engendre la philosophie. Ainsi, en abordant la spontanéité, la réflexion se place à la source même et sur la limite de la religion et de la philosophie ; par là, elle opère donc une sorte de compromis entre la religion et la philosophie. Ce compromis, d'un seul mot c'est le mysticisme.

Le sensualisme ne rendait pas compte de la spontanéité et de l'inspiration primitive ; il la détruisait en la résolvant dans une sensation dominante. L'idéalisme n'en rendait pas compte davantage ; car s'il en eût rendu compte, c'est dans l'inspiration qu'il eût trouvé la source vive et profonde de toutes les vérités qu'il avait bien su distinguer des sens, mais que plus tard il avait comme étouffées sous des abstractions et des hypothèses. Enfin le scepticisme n'avait aucun intérêt à étudier l'exercice spontané de la raison qu'il condamnait dans son fond même et dans tous ses modes d'exercice à l'impuissance. La réflexion s'empare de ce fait de la spontanéité jusqu'ici inaperçu, fait spécial, tout aussi réel, tout aussi incontestable que les autres, et qui seulement, par sa profondeur et sa délicatesse, exige une analyse plus attentive et plus fine. Le caractère de l'inspiration est 1° d'être primitive, antérieure à toute opération réfléchie ; 2° d'être accompagnée d'une foi sans bornes ; 3° d'être vivifiante et sanctifiante, et de répandre dans l'âme un sentiment d'amour pour l'auteur même de toute inspiration. Or, l'auteur de toute inspiration, c'est sans doute la raison humaine, mais la raison humaine rattachée à son principe, et parlant pour

ainsi dire au nom de ce principe ; c'est ce principe lui-même faisant son apparition dans la raison de l'homme. Certes, ce n'était pas là un fait à négliger : c'est ce fait admirable sur lequel travaille le mysticisme. Il le décrit, le dégage, l'éclaircit, et en tire les trésors de vérité et de moralité qu'il renferme. Rien de mieux, et tout commence toujours bien. Mais voici à quoi aboutit le mysticisme, et à quoi il aboutit nécessairement.

L'inspiration n'a lieu que dans le silence des opérations de l'entendement. Le raisonnement tue l'inspiration ; l'attention même qu'on lui prête l'alanguit et l'amortit. Il faut donc, pour retrouver l'inspiration primitive, et l'enthousiasme, la foi, l'amour qui l'accompagnent, il faut suspendre autant qu'il est en nous l'action des autres facultés. Tournez ceci en principe et en habitude, et bientôt vous arrivez au dédain et à la dégradation des plus excellentes facultés de la nature humaine. On fait alors assez peu de cas de ces sens grossiers qui empêchent ou obscurcissent l'inspiration ; on fait peu de cas de l'activité et de la liberté humaine, qui, par les combats douteux qu'elle rend contre la passion, répand dans l'âme les chagrins et les troubles, triste berceau de la vertu. Agir, c'est lutter ; lutter, c'est commencer par se déchirer le cœur, et quelquefois encore pour finir par succomber. Le sentier de l'action est semé d'amertumes. Fuir l'action paraît plus sûr au mysticisme. De plus, la science avec son allure méthodique, son analyse et sa synthèse, ne paraît guère qu'une vanité laborieuse à qui puise sans effort et directement la vérité à sa source la plus élevée. Voilà donc le mysticisme qui néglige le monde, la vertu, la science, pour le recueille-

ment intérieur, la contemplation, la foi, l'amour ; de là le quiétisme. Nous voilà bien loin du but de la vie, et pourtant nous ne sommes pas encore au terme des égarements du mysticisme.

On veut de l'enthousiasme, des inspirations, des contemplations : soit ; mais on n'en peut avoir tous les jours, à toutes les heures ; les âmes douces attendent en silence l'inspiration, les âmes énergiques l'appellent. On veut entendre la voix de l'esprit : il tarde ; on l'invoque, et bientôt on l'évoque. Il vient, et l'on passe de la révélation générale de la raison aux révélations directes et personnelles. On appelle, on écoute, et on croit entendre ; on a des visions, et on en procure aux autres. On lit sans yeux, on entend sans oreilles ; on commande aux éléments, sans connaître leurs lois ; les sens et l'imagination, qu'on croit avoir enchaînés, se mettent de la partie, et des folies tranquilles et innocentes du quiétisme on tombe dans les délires souvent criminels de la théurgie. Je n'invente pas, je tire d'un principe ses conséquences; j'ai l'air de conjecturer, et je ne fais que raconter. Vous avez vu comment avaient commencé et comment ont fini le sensualisme et l'idéalisme ; vous avez vu par où a fini le scepticisme et son bon sens apparent : voilà par où finit le mysticisme[1]. Donnez-vous ici le spectacle de l'esprit humain et de ses égarements nécessaires.

Tels sont les procédés les plus généraux de la réflexion : développés par le temps, ils engendrent quatre systèmes qui représentent et renferment l'histoire entière de la philosophie. Sans doute ces systèmes se combinent et se

[1] Voyez Ire série, t. II, la leçon IX et X, *Du Mysticisme*.

mêlent plus ou moins ensemble ; tout se complique dans la réalité ; mais l'analyse retrouve aisément sous toutes ces combinaisons leurs éléments essentiels. Maintenant, dans quel ordre ces systèmes se succèdent-ils les uns aux autres sur le théâtre non plus de la réflexion, mais de l'histoire ? Est-ce dans l'ordre où je vous les ai moi-même présentés ? Peut-être, Messieurs ; peut-être, en effet, les premiers systèmes sont-ils plutôt sensualistes qu'idéalistes. Mais ce qu'il y a de certain, c'est que les deux systèmes qui se développent d'abord sont le sensualisme et l'idéalisme : ce sont là les deux dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque philosophique. Il est clair que le scepticisme ne peut venir qu'après ; et il est tout aussi clair que le mysticisme (j'entends comme système indépendant et exclusif) vient le dernier ; car le mysticisme n'est pas autre chose qu'un acte de désespoir de la raison humaine, qui, forcée de renoncer au dogmatisme, ne pouvant se résigner au scepticisme, et ne voulant pas non plus abjurer toute indépendance, tente une sorte de compromis entre l'inspiration religieuse et la philosophie.

Quels sont les mérites de ces quatre systèmes, et quelle est leur utilité ? Leur utilité est immense. Je ne sais si, après cette leçon, je paraîtrai un homme fort entêté d'aucun de ces quatre systèmes ; mais toujours est-il que je ne voudrais pour rien au monde, quand je le pourrais, en retrancher un seul ; car ils sont tous et presque également utiles. Supposez qu'un de ces systèmes périsse : selon moi, c'en est fait de la philosophie tout entière. Aussi, je veux réduire le sensualisme ; je ne veux pas le

détruire. Détruisez-le, vous ôtez le système qui seul peut inspirer et nourrir le goût ardent des recherches physiques, et l'énergie passionnée qui fait faire des conquêtes sur la nature, comme la seule réalité évidente et digne de l'attention et du travail de l'homme ; et encore, ce qui est de la plus haute importance, vous ôtez à l'idéalisme la contradiction qui l'éclaire, le contre-poids salutaire qui le retient sur la pente glissante de l'hypothèse. Supprimez l'idéalisme, même avec ses chimères, et soyez sûrs que l'étude et la connaissance de la pensée humaine et de ses lois en souffrira. Et puis le sensualisme aura trop beau jeu, et lui-même se perdra dans des hypothèses insupportables. Si vous ne voulez pas que la philosophie se réduise bientôt au fatalisme, au matérialisme et à l'athéisme, gardez-vous de retrancher l'idéalisme ; car c'est l'idéalisme qui fait la guerre à ces trois conséquences du sensualisme, les surveille, et les empêche de triompher. D'un autre côté, gardez-vous bien de ruiner le scepticisme ; car le scepticisme est pour tout dogmatisme un adversaire indispensable. S'il n'y avait pas dans l'humanité des gens qui font profession de critiquer tout, même ce qui est bien, qui cherchent le côté faible des plus belles choses, et résistent à toute théorie, bonne ou mauvaise, on aurait bientôt plus de mauvaises théories que de bonnes; les conjectures seraient données pour des certitudes, et les rêveries d'un jour pour l'expression de l'éternelle vérité. Il est bon qu'on soit toujours forcé de prendre garde à soi ; il est bon que nous sachions, nous autres faiseurs de systèmes, que nous travaillons sous l'œil et sous le contrôle du scepticisme, qui nous demandera compte des principes, des procédés, des résultats de notre

travail, et qui d'un souffle renversera tout notre édifice, s'il n'est pas appuyé sur la réalité et sur une méthode sévère. L'utilité du mysticisme n'est pas moins évidente. Le sensualisme s'enfonce par la sensation dans le monde sensible; son instrument est l'observation; il n'admet que ce qu'il a senti, vu, touché. L'idéalisme s'enfonce dans le monde des idées, dans la raison pure; son instrument est l'abstraction : le scepticisme, avec sa dialectique acérée, réduit en poussière les sensations comme les idées, et pousse à l'indifférence et à la moquerie universelle. Il faut donc que le mysticisme soit là pour revendiquer les droits sacrés de l'inspiration, de l'enthousiasme, de la foi, et des vérités primitives que ne donnent ni la sensation, ni l'abstraction, ni le raisonnement. Il est de la plus haute importance que le mysticisme soit là, toujours là, pour rappeler à l'homme que les sciences physiques et morales, avec leurs méthodes et leurs classifications, leurs divisions et leurs subdivisions, et leurs arrangements un peu artificiels, sont très-belles sans doute, mais que souvent la vie manque à ces chefs-d'œuvre d'analyse, et que la vie a été surtout donnée aux vérités éternelles, et à l'opération primitive et spontanée qui les révèle à l'ignorant comme au savant; opération rapide et sûre, qui se dissipe et périt sous l'abstraction de l'idéalisme comme sous le scalpel du sensualisme, dans le mouvement aride de la dialectique et dans les disputes de l'école comme dans les distractions du monde, et qui ne se retrouve, ne se conserve et ne s'alimente que dans le sanctuaire de l'âme, au foyer de la méditation religieuse.

Voilà l'utilité de ces quatre systèmes; quant à leur mé-

rite intrinsèque, accoutumez-vous à ce principe : ils ont été, donc ils ont eu leur raison d'être, donc ils sont vrais ou en totalité ou en partie. L'erreur est la loi de notre nature, nous y sommes condamnés; et dans toutes nos opinions, dans toutes nos paroles, il y a toujours à faire une large part à l'erreur, et même à l'absurde. Mais l'absurdité complète n'entre pas dans l'esprit de l'homme; c'est la vertu de la pensée de n'admettre rien que sous la condition d'un peu de vérité, et l'erreur absolue est impossible. Les quatre systèmes que j'ai fait passer sous vos yeux ont été, donc ils ont du vrai ; mais ils ne sont pas uniquement vrais; ils sont vrais par un côté et faux par un autre; et ce que je vous propose, c'est de n'en pas rejeter un seul, et de n'être dupe d'aucun d'eux.

Moitié vrais, moitié faux, ces quatre systèmes sont les éléments de toute philosophie, et par conséquent de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie ne crée pas les systèmes philosophiques; elles les recueille et les explique. Sa tâche est de n'oublier aucun des grands systèmes que l'esprit humain a produits, et de les comprendre en les rapportant à leur commun principe, à l'esprit humain, cet esprit que chacun de nous porte tout entier en lui-même, que chacun de nous peut donc étudier et consulter, afin de le comprendre dans les autres, de comprendre tout ce qu'il y a produit et peut y produire. Telle est cette méthode qu'il plaît à certaines personnes d'attaquer comme une méthode hypothétique; c'est tout simplement, l'observation appliquée d'abord à la nature humaine, puis transportée dans l'histoire. Concevez-vous en effet qu'on puisse rien comprendre à l'histoire, sinon à la condition de comprendre

un peu l'esprit humain, dont l'histoire est la manifestation? Or, la connaissance de l'esprit humain, c'est la philosophie. Il est donc impossible de s'orienter dans l'histoire de la philosophie, si on n'est pas plus ou moins philosophe, et la philosophie est la vraie lumière de l'histoire de la philosophie. D'autre part, que fait celle-ci? Elle nous montre la philosophie, c'est-à-dire les quatre systèmes qui, selon nous, la représentent, s'avançant à travers les siècles, tantôt seuls, tantôt combinés entre eux, faibles d'abord, pauvres en observations et en arguments, puis avec le temps s'enrichissant et se fortifiant, et par là développant sans cesse la connaissance de tous les éléments, de tous les points de vue de l'esprit humain, c'est-à-dire encore la philosophie. L'histoire de la philosophie n'est donc pas moins, à son tour, que la philosophie en action, se réalisant dans un progrès perpétuel dont le terme recule sans cesse comme celui de la civilisation elle-même. Le résultat de tout ceci est le principe que je vous ai signalé dans l'Introduction de l'année dernière, et qui est, vous le savez, le but dernier de mes efforts, l'âme de mes écrits et de tout mon enseignement, à savoir l'harmonie de la philosophie et de son histoire, l'organisation de la philosophie, ici par la science pure, là par l'histoire.

Il semble que nous sommes bien loin de la philosophie du XVIII[e] siècle. Nullement; car je viens d'en jeter les bases. Oui, ces quatre systèmes que je viens de vous signaler, et de tirer de l'analyse même de l'esprit humain, sont et ne peuvent pas ne pas être les quatre grands systèmes élémentaires qui, nés dans le vieil Orient,

après s'être montrés avec éclat sur la scène brillante de la philosophie grecque, et avoir traversé, obscurcis mais non pas éteints, la longue nuit du moyen âge, reparaissent, au XVIe et au XVIIe siècle dans la philosophie moderne, et présentent, au XVIIIe siècle, dans leur lutte féconde, le spectacle le plus grand et le plus instructif qu'aient jamais offert les annales de la philosophie.

CINQUIÈME LEÇON.

RETOUR SUR LE PASSÉ. LE SENSUALISME DANS L'INDE.

Sujet de cette leçon : Antécédents des quatre systèmes indiqués dans la leçon précédente. — La philosophie orientale se réduit à peu près, dans l'état de nos connaissances, à la philosophie indienne. — Vue générale des systèmes indiens. — Du sensualisme dans l'Inde. École Sankhya, de Kapila. Ses principes, ses procédés, ses conclusions. Matérialisme, fatalisme, athéisme indien.

J'ai déterminé, dans la dernière leçon, les quatre points de vue qui servent de fondements à tous les systèmes, qui sont les éléments nécessaires de toute philosophie, et par conséquent de l'histoire de la philosophie, qui remplissent de leurs divisions et de leurs combinaisons toute grande époque philosophique, et par conséquent le XVIIIe siècle. Je dois maintenant suivre ces quatre systèmes dans leur développement jusqu'au XVIIIe siècle, afin de reconnaître dans quel état ce siècle les a reçus, et d'apprécier ce qu'il en a fait. Je dois procéder, à l'égard

des systèmes dont se compose la philosophie du XVIIIe siècle, comme je l'ai fait à l'égard de la méthode qu'elle a employée, et à l'égard de l'esprit dont elle est empreinte. Ici même un peu moins de rapidité est convenable, puisqu'il s'agit des antécédents des systèmes qui doivent être pour nous le sujet d'une longue étude ; antécédents mal connus, et dont la connaissance exacte est cependant nécessaire à l'intelligence pleine et entière du grand spectacle philosophique que présente le XVIIIe siècle.

L'Orient est le berceau de la civilisation et de la philosophie ; l'histoire remonte jusque-là, et pas plus haut. Nous venons des Romains, les Romains des Grecs, et les Grecs ont reçu de l'Orient leur langue, leurs arts, leur religion. Mais l'Orient, d'où vient-il? quelles sont les racines de l'antique civilisation de l'Égypte, de la Perse, de la Chine et de l'Inde? L'histoire n'en dit rien. Comme dans le raisonnement il faut toujours arriver à des principes qui ne sont point explicables par des principes antérieurs, de même en histoire il faut bien, de toute nécessité, que la critique aboutisse à des races primitives, et à un ordre de choses, quel qu'il soit, qui n'a plus ses racines dans un état antérieur, et qui n'est explicable que par la nature humaine et les desseins de la Providence. L'Orient est donc pour nous le point de départ de la civilisation et de la philosophie. Mais ce mot d'*Orient* est extrêmement vague, parce qu'il est très-complexe. Il y a bien des pays dans l'Orient. Tous ces pays ont-ils eu des systèmes philosophiques? Telle est la question. Je n'hésite point à la résoudre négativement. Je crois bien qu'il y avait une pensée profonde dans le culte antique de l'Égypte, sous les symboles mystérieux qui couvrent en-

core l'intérieur de ses temples, sous ces hiéroglyphes qui ont à la fois résisté aux siècles et à tous les efforts de l'érudition, et dont un de nos plus célèbres compatriotes est allé essayer la clef sur les lieux mêmes[1]; mais enfin le nom même d'hiéroglyphes dit assez qu'en Égypte la pensée s'était arrêtée à son enveloppe religieuse et n'était pas arrivée à sa forme philosophique. Il en est de même de la Perse. Le *Zend-Avesta* est rempli des vérités les plus importantes; c'est déjà une théologie sublime, mais ce n'est pas encore une philosophie. Tout au contraire, en Chine et surtout dans l'Inde, la philosophie a paru sous la forme et avec le caractère qui lui sont propres. On y compte plus d'un système de métaphysique conçu et rédigé à la manière de l'Occident. Mais en Chine, excepté l'école de Confucius, qui est relativement récente et presque exclusivement morale et politique, les autres écoles philosophiques, dont l'existence est d'ailleurs incontestable, sont encore ensevelies dans des manuscrits interdits aux profanes : elles en sortiront, je l'espère; mais enfin elles n'en sont pas encore sorties. Nous devons à quelques savants, et en particulier à notre habile sinologue M. Abel Rémusat, des vues ingénieuses sur quelques points de la philosophie chinoise, et même sur tout un système important[2]. Mais si les amis de la philosophie ancienne ont reçu avec reconnaissance ces communications précieuses et trop rares, ils n'ont pu en faire un grand usage, réduits qu'ils étaient ou à accepter de confiance et sur la parole de leur

[1] M. Champollion qui était alors en Égypte.

[2] *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu*, philosophe chinois du VIe siècle avant notre ère. Paris, 1823. Et *Mélanges asiatiques*, t. Ier, p. 88.

auteur ces aperçus presque personnels, ou à les négliger, faute de documents positifs qui les confirment[1]. Au XVIIIe siècle, nous n'étions guère plus avancés pour la philosophie de l'Inde. On en raisonnait à perte de vue, sans aucune base solidement établie. Quelques savants en parlaient entre eux, pour ainsi dire, et encore sans avoir l'air de s'entendre; toutes ces querelles profitaient fort peu au public, et nous demandions tout bas qu'on voulût bien faire de nos jours pour l'Inde ce qu'on avait fait pour la Grèce au XVIe siècle, et qu'on donnât d'abord des textes, des traductions ou des extraits des philosophes indiens, sauf à disserter et à disputer plus tard. Enfin M. Colebrooke, après les essais insuffisants de M. Ward, vient de remplir les vœux secrets des amis de la philosophie. Laissant là les dissertations prématurées, toujours un peu stériles, puisqu'elles sont toujours plus ou moins hypothétiques, l'illustre président de la Société asiatique de Londres, par des analyses exactes, nous a mis en quelque sorte en face des systèmes indiens, et nous a permis de les apprécier et de les juger nous-mêmes. Je déclare donc que pour moi, qui ne peux lire les originaux, la philosophie orientale se réduit à la philosophie indienne, et je déclare encore que la philosophie indienne est pour moi à peu près tout entière dans les Mémoires de M. Colebrooke, insérés de 1824 à 1827 dans les *Transactions de la Société asiatique de Londres*[2]. Telle est l'autorité

[1] Remercions publiquement le savant successeur de M. Abel-Rémusat, M. Stanislas Julien, qui, cédant à nos instantes prières, a traduit, avec l'autorité attachée à son exactitude incontestée, l'ouvrage entier de Lao-Tseu, *Le livre de la voie et de la vertu*, etc., in-8, Paris, 1842.

[2] On peut voir les extraits qu'en a donnés M. Abel Rémusat dans le *Journal des savants*, décembre 1825, avril 1826, mars et juillet 1828; et

sur laquelle je m'appuierai constamment dans cette leçon, qui sera consacrée tout entière à rechercher quels ont été les quatre grands systèmes élémentaires dont se compose l'histoire de la philosophie, à leur origine, dans le berceau même de la philosophie, c'est-à-dire dans l'Orient, c'est-à-dire pour moi dans l'Inde.

L'obstacle qui arrête et décourage presque lorsqu'on veut s'occuper de l'Inde, de sa philosophie ou de sa religion, de ses lois et de sa littérature, c'est l'absence de toute chronologie. Dans l'Inde, les différents systèmes philosophiques n'ont point de date certaine, pas même de date relative[1]. Tous se citent les uns les autres, soit pour s'appuyer, soit pour se combattre : ils se supposent tous, et on dirait qu'ils sont nés tous ensemble le même jour. La raison vraisemblable de ce singulier phénomène est que les différentes écoles de l'Inde ont sans cesse retouché les monuments sur lesquels elles se fondent ; et toutes ayant fait continuellement le même travail pour se tenir ou se remettre à l'ordre du jour, il en est résulté une apparente simultanéité de tous les différents systèmes, et la plus grande difficulté de déterminer lequel a précédé, lequel a

un article de M. Burnouf fils dans le *Journal asiatique*, mars 1825. Depuis on a réuni en deux volumes, Londres, 1837, in-8, les mélanges de Colebrooke ; et ses *Essais sur la philosophie indienne* occupent de la page 227 à la page 419 du premier volume.

[1] Il faut excepter le bouddhisme qui aura bientôt son histoire, grâce au grand travail de M. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, t. Ier, in-4, 1844. Selon M. Burnouf, le bouddhisme est à peu près de 500 ou 600 ans avant notre ère ; mais cette date, déjà si utile à recueillir, ne jette malheureusement aucune lumière sur la chronologie des systèmes brahmaniques qui avaient duré et fleuri bien des siècles avant que le bouddhisme fût venu donner à la vieille religion et à la vieille philosophie de l'Inde une forme plus populaire et selon moi très-inférieure.

suivi, et dans quel ordre ils se sont développés. Là, comme en toutes choses, il semble que l'Inde ait voulu échapper à la loi de la succession et au temps, et donner à tous ses ouvrages l'apparence d'une unité éternelle. On est donc réduit, quand on recherche l'ordre de développement des divers systèmes de la philosophie indienne, aux analogies qui se tirent de la comparaison avec les autres grandes époques de l'histoire de la philosophie, et aux inductions que suggère la connaissance des lois invariables de l'esprit humain. D'abord, quant à l'analogie, il semble bien que l'humanité, si elle se ressemble à elle-même, n'a pu procéder en Orient d'une autre manière qu'elle ne l'a fait en Grèce et dans le monde moderne. Toutefois, outre que le nombre des expériences est encore très-borné, si une unité profonde doit se retrouver dans les différents mouvements de l'humanité, il faut aussi laisser une très-grande part à la diversité des circonstances; et ainsi, tout en admettant ce genre de preuves, il ne faut l'employer qu'avec une circonspection extrême. Ensuite l'esprit humain est, ainsi que je l'ai dit tant de fois, la racine même de l'histoire de la philosophie; et comme l'esprit humain a ses lois, il ne peut se développer et se manifester que selon ces lois, lesquelles deviennent celles de l'histoire. Mais enfin, comme il n'est pas impossible que le philosophe le plus scrupuleux se trompe dans l'interprétation des lois de l'esprit humain, il faut toujours pouvoir mettre toute induction historique qui n'a pas d'autre fondement à l'épreuve de faits bien constatés; et quand ces faits, c'est-à-dire les moyens de vérification, manquent, il ne faut accorder qu'une valeur approximative aux inductions les plus vraisemblables, et

aux classifications chronologiques auxquelles ces inductions conduisent. Je vous prie donc de n'accorder pas d'autre valeur à l'ordre dans lequel je vais vous présenter les différents systèmes de la philosophie indienne. Portez surtout votre attention sur chacun de ces systèmes si nouveaux pour nous, et sur le riche ensemble qu'ils composent. En effet, la philosophie indienne est tellement vaste qu'on peut dire, à la lettre, qu'elle est un abrégé de l'histoire entière de la philosophie. Admirez donc ici la force naturelle et la fécondité de l'esprit humain, qui a débuté par de si grandes choses.

Je ne me lasse point de le répéter, la religion est le fond de toute civilisation; cela est vrai surtout d'une civilisation naissante, et en particulier de celle de l'Inde. Dans l'Inde, les livres sacrés, les Védas, sont la base de tout développement ultérieur, ici de la législation qui se fonde sur la loi religieuse, là des arts qui représentent à leur manière la mythologie des Védas; enfin de la philosophie. Les Védas n'ont été écrits par aucun homme; dans l'opinion des Hindous, ils ont Dieu même, Brahma, pour auteur; ils sont révélés, ils commandent une foi absolue, ils possèdent une autorité sans limites. Mais si l'esprit humain en était resté dans l'Inde aux Védas, il n'y aurait eu dans l'Inde aucune philosophie. L'esprit humain ne s'y est pas arrêté. Comme les Védas sont un peu énigmatiques, ainsi que tout monument sacré des premiers âges, la foi la plus vive est forcée de s'adresser à la réflexion pour se rendre compte du sens des divins préceptes. De là, à l'aide du temps, d'abord des commentaires purement théologiques, puis une école d'interprétation qui professe une soumission sans bornes aux

Védas, mais qui a la prétention de les expliquer aux fidèles d'une manière plus claire et plus intelligible. Cette école d'interprétation est la Mimansa. Les Védas sont le livre sacré par excellence; la Mimansa est une collection de livres de dévotion dont l'objet est de tirer des Védas la connaissance exacte des devoirs religieux et moraux. Les devoirs moraux n'y sont qu'une forme des devoirs religieux; si bien qu'un seul mot (*dharma*), pris au masculin, désigne la vertu ou le mérite moral, et pris au féminin, la dévotion ou le mérite acquis par les actes de piété. L'école de la Mimansa a pour monument principal un ouvrage très-obscur, qu'on appelle *Soutras*, ou aphorismes. Ces aphorismes sont divisés en soixante chapitres, chacun de ces chapitres est divisé en sections, et chaque section renferme différents cas de conscience; de telle sorte que la Mimansa n'est pas autre chose qu'une casuistique. Comme toute casuistique, elle procède avec l'appareil d'une méthode didactique et d'une analyse minutieuse. Par exemple, un cas de conscience, un cas complet, se divise en cinq membres : 1° le sujet, la matière qu'il s'agit d'éclaircir; 2° le doute qu'on élève sur cette matière, la question à résoudre; 3° le premier côté de l'argument, c'est-à-dire la première solution qui se présente naturellement à l'esprit; 4° la vraie réponse, la solution orthodoxe qui fait autorité, la règle; 5° un appendice qu'on appelle le rapport, où la solution définitive à laquelle on est arrivé est rattachée aux solutions de divers autres cas qui ont été successivement posés, de manière à signaler l'harmonie de toutes les solutions et à en composer un code régulier. Cette école s'appuie constamment sur l'autorité des Védas, dont la parole fait loi, sur la tradition, et même

sur les paroles de saints personnages qu'on suppose avoir eu des lumières particulières. Elle admet une sorte de probabilisme. En effet, tout usage, même moderne, fait présumer une tradition perdue, et cette probabilité suffit et fait autorité, pourvu que cet usage ne soit pas en opposition avec un texte formel des Védas. La Minansa a pour premier auteur Djaimini; ses aphorismes sont très-anciens, mais ils ont été retravaillés plusieurs fois à diverses époques, et enrichis de commentaires. L'école de Djaimini a toujours combattu l'hétérodoxie indienne; et c'est un commentateur de cette école, Koumarila, lequel à cause de sa grande science jouit de la plus haute autorité, qui a été l'auteur ou du moins un des instruments les plus actifs de la violente persécution du bouddhisme.

Voilà donc un pas fait hors des Védas, quoique toujours dans le cercle de la théologie. Mais l'esprit humain n'en est pas resté là. Après la Mimansa de Djaimini, dont l'interprétation est très-réservée et le but tout pratique, vient sinon dans l'ordre chronologique que nous ignorons, au moins dans l'ordre naturel du développement régulier des systèmes, une autre Mimansa, une autre école d'interprétation sacrée, qui retient encore quelque chose de théologique, mais qui, tout en appelant sans cesse à l'autorité de la révélation, se livre à une interprétation plus hardie, et remonte aux principes métaphysiques des préceptes consignés dans les Védas. C'est pourquoi, en même temps qu'on la nomme Mimansa théologique, on l'appelle aussi philosophie védanta, c'est-à-dire philosophie qui s'appuie encore sur les Védas, dont elle recherche le sens et la fin, mais qui déjà forme un système métaphysique, une véritable école de philosophie. Son auteur,

ou du moins celui qui a attaché son nom à l'exposition la plus développée de ses principes, est Vyasa.

Après la philosophie védanta viennent ou du moins on peut placer deux systèmes qui en sont fort différents, la philosophie nyaya et la philosophie veiseshika. Nyaya est le raisonnement; veiseshika est la distinction, la connaissance des parties distinctes, c'est-à-dire des éléments du monde. La philosophie nyaya est une dialectique; la philosophie veiseshika, une physique. La philosophie nyaya a pour auteur Gotama. Il est assez difficile de dire si une logique est hétérodoxe ou orthodoxe. Aussi la philosophie nyaya a-t-elle été amnistiée et même acceptée par l'orthodoxie indienne. Il n'en est pas ainsi de la physique. Est-ce un effet de sa nature propre, ou un effet de circonstances particulières ? Toujours est-il que la philosophie veiseshika, dont l'auteur est Kanada, a une assez mauvaise réputation dans l'Inde; qu'elle passe pour hétérodoxe; et à vrai dire je le conçois un peu, car c'est une physique ou philosophie naturelle dont la prétention est d'expliquer le monde avec des atomes seuls, c'est-à-dire, en langage moderne, avec des molécules simples et indécomposables, qui, en vertu de leur nature propre et de certaines lois qui leur sont inhérentes, entrent d'eux-mêmes en mouvement, s'agrégent, forment les corps et cet univers. La philosophie veiseshika est, comme celle d'Épicure, une physique atomistique et corpusculaire.

A la suite, ou, si vous voulez, à côté de ces deux systèmes, en vient un autre qui est à la fois une physique, une psychologie, une dialectique, une métaphysique, qui est un système universel, une philosophie complète; c'est la philosophie sankhya : cette philosophie a dû venir

assez tard, car elle est tout à fait indépendante, et n'a plus la plus légère apparence théologique. Sankhya signifie λόγος, *ratio*, compte, calcul, raison, raisonnement; c'est une théorie rationnelle, c'est le compte que l'âme se rend à elle-même de sa nature par le procédé d'une analyse régulière[1]. L'auteur de la philosophie sankhya est Kapila. Cette philosophie pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie; et elle n'est pas seulement hétérodoxe : la sankhya de Kapila, dans l'Inde, où l'on appelle les choses par leur nom, est un système avoué d'athéisme, nir-Isvara sankhya, c'est-à-dire, mot pour mot, sankhya *sine Deo*.

Voilà le premier fruit de la philosophie indépendante de l'Inde. Mais il est impossible qu'un mouvement d'indépendance ne produise qu'un seul système. Aussi la philosophie sankhya renferme-t-elle plusieurs autres systèmes, dont le plus important est le sankhya patandjali, c'est-à-dire cette école du sankhya qui a pour auteur Patandjali. La philosophie de Patandjali tient sans doute à la philosophie sankhya, en ce qu'elle est également indépendante. Elle admet même quelque chose de la physique et de la dialectique sankhya, mais elle s'en sépare complétement quant à la métaphysique. Ainsi, l'une est nir-Isvara, *sine Deo;* l'autre est sesvara, *cum Deo:* l'une n'est pas seulement hétérodoxe, elle est impie; l'autre est indépendante, mais elle est religieuse; l'une est athée, l'autre est théiste, et même théiste jusqu'au fanatisme.

A la philosophie sankhya, en général, se rattachent diverses autres sectes, entre autres celle des djaïnas et des

[1] Colebrooke : *The discovery of soul by means of a right discrimination.*

bouddhistes, qui ne peut pas être retranchée de l'histoire de la philosophie, puisque à côté d'une mythologie qui paraît là comme plaquée à dessein, s'y trouve un système de métaphysique régulière, fondé sur des procédés rationnels et purement humains. Le bouddhisme, incontestablement indien, puisqu'il respecte la division par castes, est tellement hétérodoxe et rejette d'une manière si ouverte et si hostile l'autorité des Védas, il trouble même si profondément l'ordre social et religieux qu'on n'a pas dû seulement employer contre lui des arguments comme contre le sankhya de Kapila, mais que l'épée a été tirée, et que l'école Mimansa, éminemment brahmanique, comme vous devez bien le penser[1], a fait effort pour l'étouffer par le fer et par le feu; et la persécution a été si atroce que le bouddhisme a dû quitter l'Inde, ou du moins se réfugier dans certaines parties de l'Inde, passer le Gange, entrer dans la presqu'île indo-chinoise et dans la Chine même, où il est devenu pour quelques-uns une philosophie que je ne connais pas encore assez pour oser la qualifier[2], et pour le peuple une superstition extravagante : je veux parler de la religion et de la philosophie de Fô.

[1] Colebrooke, *Emphatically orthodox*.

[2] Depuis le savant ouvrage de M. Burnouf dont nous avons parlé ci-dessus, la philosophie bouddhique est assez bien connue pour que nous puissions répéter ici, avec une parfaite assurance, qu'elle est un rameau dégénéré du sankhya. Pour la juger on n'a qu'à lui demander quelle est sa psychologie, car la psychologie est la mesure certaine de tout système. Voici celle du bouddhisme contenue dans deux propositions que M. Burnouf a lui-même extraites des livres bouddhiques : « 1° La pensée ou l'esprit, car la faculté n'est pas distinguée du sujet, ne paraît qu'avec la sensation et ne lui survit pas. 2° L'esprit ne peut se saisir lui-même; et en portant son regard sur lui-même, il n'en retire que la conviction de son impuissance à se voir autrement que comme

Tels sont les systèmes sur lesquels porte le travail de Colebrooke. Après les avoir reconnus d'une vue générale, pour nous donner une idée de l'ensemble de la philosophie indienne, il s'agit d'apprécier ces systèmes, et d'y rechercher les éléments de toute philosophie, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, le mysticisme.

Il faut commencer par retrancher des systèmes soumis à notre examen les Védas, et au moins la première Mimansa, la Mimansa pratique; car ce sont là des monuments religieux et théologiques, et non pas des monuments philosophiques. Il faut aussi retrancher le bouddhisme ; car d'abord si le bouddhisme est indien par son origine, il est presque étranger à l'Inde dans son développement. D'ailleurs aucun des livres bouddhistes n'est traduit; Colebrooke n'a eu même à sa disposition aucun des écrits originaux qui en peuvent subsister en sanscrit[1] et dans les dialectes prakrit et pali, qui sont les dialectes des djaïnas et des bouddhistes; et il a puisé tous les renseignements qu'il nous donne dans la réfutation de leurs adversaires. Il pense qu'on peut s'y fier. « Si, quand les livres mêmes des bouddhistes auront été traduits, la scrupuleuse exactitude de leurs adversaires, dit M. Abel Rémusat[2], se trouve constatée, ce sera un trait hono-

successif et passager; deux thèses, ajoute M. Burnouf, dont la seconde n'est que la conséquence de la première, et qui sont radicalement contraires au brahmanisme dont le premier article de foi est la perpétuité du sujet pensant. »

[1] M. Haughton, résident anglais à la cour de Nepal, a découvert les originaux bouddhiques qui sont en sanscrit, et c'est de ces ouvrages généreusement communiqués à la société asiatique de Paris, que M. Burnouf a tiré les éléments de son ouvrage.

[2] *Journal des Savants*, juillet 1828, p. 289.

rable du caractère des brahmanes, et une singularité dans l'histoire des sectes religieuses et philosophiques. En attendant, une saine critique conseille d'user avec réserve de notions qui ont une telle origine, et de ne pas prononcer définitivement sur des idées qu'on ne connaît que sur le rapport de ceux qui ont intérêt à les défigurer[1]. » Reste donc, comme matière légitime de l'analyse philosophique, 1° la philosophie védanta, qui a pour auteur Vyasa ; 2° la philosophie nyaya, qui a pour auteur Gotama ; 3° la philosophie veiseshika, qui a pour auteur Kanada ; 4° les deux sankhya, c'est-à-dire le sankhya de Kapila et le sankhya de Patandjali.

Où sont, dans ces différents systèmes, les quatre éléments de l'histoire de la philosophie ?

Je commence par le sensualisme, et je me demande si dans l'Inde on trouve ce système célèbre dont j'ai retracé, dans la dernière leçon, l'origine philosophique, les principes, les procédés, les conclusions. Oui, le système sensualiste se trouve dans l'Inde : d'abord il me serait facile de le tirer de la physique atomistique de Kanada ; mais je le trouve plus évidemment encore, et je le trouve tout entier dans le sankhya de Kapila. Me fiant à votre intelligence, et vous supposant assez éclairés par la dernière leçon, je vais vous donner une simple analyse du sensualisme tel qu'il est dans le sankhya de Kapila, d'après Colebrooke : je mêlerai à peine à cette analyse quelques réflexions rapides.

Le but de tout système philosophique dans l'Inde est la libération ou le souverain bien, dans ce monde

[1] Le fait a prouvé que Colebrooke avait raison, et que les brahmanes n'avaient point calomnié leurs adversaires.

ou dans l'autre, ou dans tous les deux, s'il est possible. Tel est le but du sankhya. Et comment arrive-t-on au souverain bien? Ce n'est pas par les pratiques de la religion; ce n'est pas non plus par les calculs de la prudence ordinaire, qui évite soigneusement le chagrin et met de son côté toutes les chances de bonheur; c'est par la science. Reste à savoir comment on arrive à la science, c'est-à-dire, en d'autres termes, quels sont nos moyens de connaître. Selon Kapila, il y a deux moyens de connaître. Le premier est la sensation ou la perception des objets extérieurs; le second est l'induction (le mot anglais est *inference*). Vous connaissez ce système; il passe pour très-moderne, et pourtant le voilà déjà dans l'Inde. Mais comme nous sommes dans l'Inde, et que là tout se mêle à tout, l'école de Kapila admet un troisième moyen de connaître, l'affirmation légitime [1], c'est-à-dire le témoignage des hommes, la tradition, la révélation [2], l'autorité des Védas. Il est à remarquer que le veiseshika, l'école de Kanada, rejette la tradition, et qu'une branche du sankhya, les tscharvakas, n'admettent qu'une seule voie de connaissance, la sensation. Kapila en admet trois; mais on ne voit pas qu'il fasse grand usage de la troisième; et il arrive à des conclusions si différentes de celles des Védas, qu'il faut bien que leur autorité ne lui ait pas été sacrée; mais son école, toute spéculative, a évité le sort de l'école bouddhiste.

[1] Colebrooke, *Right affirmation*.

[2] *True revelation*, dit Colebrooke, se référant à la Karika, l'un des principaux monuments du sankhya, chap. IV, V, la vraie révélation, celle qui dérive des Védas, à l'exclusion des prétendues révélations des imposteurs.

Voilà les moyens de connaître établis; c'est par là qu'on arrive à la science universelle, à la connaissance de tous les principes des choses.

Il y en a vingt-cinq[1]. Pour vous bien faire comprendre l'esprit de la philosophie de Kapila, je vous en citerai quelques-uns. Par exemple, voici quel est le principe premier des choses, duquel dérivent tous les autres principes : c'est prakriti ou moula prakriti, la nature, « la matière éternelle sans formes, sans parties, la cause matérielle, universelle, qu'on peut induire de ses effets, qui produit et n'est pas produite. » Ce sont les termes mêmes de Colebrooke. S'ils laissaient quelque chose à désirer, si l'on pouvait dire que peut-être le principe premier n'est ici appelé matière qu'en tant que racine des choses, et qu'il n'est pas impossible que ce premier principe soit spirituel, tous les doutes seraient levés

[1] Voici en substance les vingt-cinq principes des choses, selon Kapila : 1° la matière, moula prakriti; 2° l'intelligence, bouddhi; 3° la conscience, ahankara, la croyance que je suis, la conviction personnelle; 4°-8° les cinq principes du son, de l'attribut tangible, de la couleur, de la saveur et de l'odeur, principes appelés *tanmatra*, et qui produisent les éléments positifs où ils se manifestent, savoir : l'eau, l'air, la terre, le feu et l'éther; 9°-19° onze organes sensitifs, cinq passifs, cinq pour l'action sensible; les cinq instruments de la sensation sont l'œil, l'oreille, le nez, la langue et la peau; les cinq instruments de l'action sont l'organe vocal, les mains, les pieds, les voies excrétoires et les organes de la génération. Le onzième est *manas*, *mens*, l'esprit à la fois passif et actif qui perçoit la sensation et la réfléchit. Les cinq sens extérieurs reçoivent l'impression; l'esprit la perçoit, la réfléchit, l'examine; la conscience se fait l'application de tout cela, l'intelligence décide, et les cinq sens extérieurs exécutent. Ainsi, treize instruments de connaissance, trois internes et dix externes, que l'on appelle les dix portes et les trois gardiens; 20°-24° les cinq éléments réels produits par les principes énumérés plus haut : l'éther, le feu, l'air, l'eau et la terre; 25° l'âme, pourousha.

quand on arrive au second principe. En effet, ce second principe est bouddhi, l'intelligence, « la première production de la nature, production qui elle-même produit d'autres principes. » Donc le premier n'était pas l'intelligence : l'intelligence n'est qu'au second rang ; elle vient de la matière ; elle en est l'attribut fondamental. De là la physique et la cosmologie de Kapila ; je les néglige, et passe de suite à la psychologie et au vingt-cinquième et dernier principe, l'âme. De la combinaison de dix-sept principes antérieurs sort un atome animé d'une ténuité et d'une subtilité extrême[1], sorte de compromis, dit Colebrooke, entre une âme matérielle et une âme tout à fait immatérielle. Et où est logée cette âme? Dans le cerveau; et « elle s'étend au-dessous du crâne, à l'exemple d'une flamme qui s'élève au-dessus de la mèche[2]. » N'est-ce pas là la fameuse pensée intracranienne, dont on a cru faire récemment une découverte merveilleuse[3]? Eh bien! la voilà dans le sankhya de Kapila; et même avec elle j'y trouve le principe auquel elle se rattache, le principe de l'irritation et de l'excitation. En effet, je lis dans Colebrooke que deux branches du sankhya, les tscharvakas et les lokayaticas, ne distinguent point l'âme du corps : ils pensent que les organes des sens, les fonctions vitales, constituent l'âme; que l'intelligence et la sensibilité, que l'on n'aperçoit pas, il est vrai, dans les éléments primitifs du corps, la terre, l'eau, le feu, l'air, pris isolément, peuvent très-bien se rencontrer dans ces mêmes éléments,

[1] Cet atome s'appelle *linga*, et comme surpassant le vent en vitesse, ativahika. *Journal des Savants*, 1825, novembre, p. 689.

[2] *Ibid.*

[3] Allusion à la doctrine et au langage du livre qui paraissait alors, *De l'irritation*, par M. Broussais.

lorsqu'ils sont combinés de manière à faire un tout, un corps organisé. La faculté de penser est une modification de ces éléments agrégés, comme le sucre et d'autres ingrédients mêlés produisent une liqueur enivrante, et comme le bétel, l'arec, la chaux et l'extrait de cachou, mêlés ensemble, acquièrent une certaine qualité excitante et irritante, qu'ils n'avaient pas séparément. Tant qu'il y a un corps, il y a de la pensée avec un sentiment de plaisir et de peine; tout cela disparaît aussitôt que le corps n'est plus [1].

D'ailleurs, je me plais à reconnaître que le sankhya de Kapila renferme d'excellentes observations sur la méthode, sur les causes de nos erreurs, sur leurs remèdes, et ce cortége de sages préceptes qui partout recommandent si honorablement les écrits de l'école sensualiste. Ainsi Kapila analyse avec finesse et sagacité tous les obstacles physiques et moraux qui s'opposent au perfectionnement de l'intelligence. Il compte quarante-huit obstacles physiques, soixante-deux obstacles moraux. Il y a, selon lui, neuf choses qui satisfont l'intelligence, et dans lesquelles elle peut se reposer; mais, par-dessus celles-là, il y en a huit qui l'élèvent et la perfectionnent. Kapila recommande d'être un élève docile de la bonne nature, qui, par les sensations, nous fournit les matériaux de toutes nos pensées; et en même temps il recommande de n'en être pas un élève passif, mais un élève qui sait interroger, et qui, au lieu de s'en tenir aux premiers mots du maître, en tire habilement des explications plus lumineuses et plus étendues. C'est en s'appuyant sur la nature et les données ex-

[1] J'emprunte ici la traduction même de M. Abel Rémusat, *Journal des Savants*, 1828, juillet, p. 398.

périmentales que l'homme, avec la puissance de l'induction qui lui appartient, peut arriver à une connaissance légitime. Kapila compare l'homme et la nature, dans le mutuel besoin qu'ils ont l'un de l'autre pour arriver à la vérité, à un aveugle et à un boiteux qui se réunissent tous les deux, l'un pour se faire porter, l'autre pour servir de guide. La nature, dit encore Kapila, est comme une danseuse qui fait bien d'abord quelques façons, mais qui, lorsqu'on a su s'en rendre maître, se livre sans pudeur aux regards de l'âme, et ne s'arrête qu'après avoir été assez vue. Sous la naïveté et la liberté de ce langage, ne trouvez-vous pas déjà quelque chose de la grandeur de celui de Bacon?

Une des idées qui résistent le plus au sensualisme est celle de cause : aussi Kapila a-t-il fait effort pour la détruire. L'argumentation de Kapila est, dans l'histoire de la philosophie, l'antécédent de celle d'Ænesidème et de celle de Hume. Selon Kapila, il n'y a pas de notion propre de cause, et ce que nous appelons une cause n'est qu'un effet relativement à la cause qui la précède, laquelle est encore un effet par la même raison, et toujours de même, de manière que tout est un enchaînement nécessaire d'effets sans cause véritable et indépendante. Remarquons les trois arguments suivants :

1° Ce qui n'existe pas ne peut, par aucune opération possible de la cause, arriver à l'existence. N'est-ce pas l'axiome depuis si célèbre : *Ex nihilo nihil fit*, etc., c'est-à-dire le principe de l'athéisme grec?

2° La nature de la cause et de l'effet bien examinée est la même, et ce qui paraît cause n'est qu'effet ;

3° Il ne faut pas s'occuper des causes, mais des effets ;

car l'existence de l'effet mesure l'énergie de la cause : donc l'effet équivaut à la cause.

Et à quoi aboutit cette argumentation ? Déjà vous avez vu Kapila, parti de la sensation et n'appuyant l'induction que sur elle, aboutir au matérialisme. Ici la négation de toute cause vraie et indépendante le conduit au fatalisme et en même temps à l'athéisme. Kapila ne cherche point à déguiser ce dernier résultat. Voici mot pour mot l'extrait de Colebrooke. Kapila nie l'existence d'un Dieu qui gouverne le monde; il soutient qu'on n'en peut donner aucune preuve, qu'il n'y en a aucune, ni perçue par le sens, ni tirée de la sensation par l'induction et le raisonnement, et qui, par conséquent, tombe sous quelqu'un de nos moyens légitimes de connaître. Il reconnaît bien une intelligence; mais l'intelligence dont je vous ai parlé, cette intelligence fille de la nature et attribut de la matière, une sorte d'âme du monde. Voilà le seul dieu de Kapila. Et cette intelligence est si peu distincte du monde, c'est si peu un dieu que Kapila, qui va toujours jusqu'au bout de ses principes, déclare qu'elle est finie, qu'elle a commencé avec le monde, c'est-à-dire avec l'ensemble des corps, qu'elle se développe avec le monde, et qu'elle finirait avec lui. Voici le dilemme fondamental sur lequel repose l'athéisme qui dérive du sensualisme de Kapila. De deux choses l'une : ou vous supposez un Dieu distinct du monde, séparé de la nature, et alors un tel être ne pourrait avoir aucune raison de produire un monde étranger; ou bien vous supposez ce Dieu dans le monde même et dans les liens de la nature, et alors il n'aurait pu la produire[1].

[1] *Journal des Savants*, 1825, novembre, p. 692.

Ainsi le sankhia de Kapila part des principes de tout sensualisme, emploie les procédés de tout sensualisme, et aboutit aux conclusions de tout sensualisme, c'est-à-dire au matérialisme, au fatalisme, à l'athéisme. Dans notre prochaine réunion, nous passerons en revue les autres systèmes indiens.

SIXIÈME LEÇON.

IDÉALISME, SCEPTICISME, MYSTICISME DANS L'INDE.

Idéalisme dans l'Inde. Nyaya. Védanta. — Scepticisme. — Mysticisme. École Sankhya de Patandjali. — Du Bhagavad-Gita, comme appartenant à cette école. Sa méthode; sa psychologie; sa morale; sa théodicée. Moyen de s'unir à Dieu; extase. — Magie.

Nous avons reconnu la dernière fois le sensualisme dans l'Inde, voyons aujourd'hui si nous y trouverons également l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme. Commençons par l'idéalisme.

Oui, l'idéalisme est aussi dans l'Inde; j'en trouve des traces manifestes jusque dans la dialectique nyaya, dont l'auteur est Gotama. Le nyaya, comme simple dialectique, aurait pu rester neutre entre le sensualisme et l'idéalisme, et cependant il renferme déjà une philosophie entièrement opposée au sensualisme du sankhya de Kapila. Pour que vous en puissiez mieux juger, il faut que vous connaissiez davantage le système du nyaya.

Les Védas disent quelque part qu'il y a trois conditions de la connaissance : premièrement, il faut appeler les choses dans les termes mêmes qu'emploient les Védas, termes sacrés et révélés comme les Védas; secondement, il faut définir les choses, c'est-à-dire rechercher quelles sont leurs propriétés et leurs caractères; troisièmement, il faut examiner si les définitions auxquelles on est arrivé sont légitimes ou illégitimes. Le nyaya se fonde sur ce passage des Védas, et s'en autorise pour se livrer à une dialectique hardie, sans sortir cependant du cercle consacré de l'orthodoxie indienne; de là toute la philosophie nyaya. Elle est contenue dans de courts aphorismes, *Soutras*, divisés en cinq livres ou leçons, dont chacune est partagée en deux journées. Je ne vous en signalerai que les points les plus importants.

D'abord ces termes sacrés sont les termes fondamentaux sur lesquels roulent les langues humaines, les termes qui expriment les idées les plus simples, c'est-à-dire les points de vue les plus généraux sous lesquels l'esprit peut considérer les choses. Et quelles sont ces idées simples, ces points de vue généraux ? Il y en a six, selon l'opinion la plus accréditée dans l'école du nyaya. Ce sont la substance, la qualité, l'action, le commun (le général, le genre), le propre (l'espèce, l'individu), et la relation. Quelques auteurs ajoutent un septième élément, la privation ou la négation; d'autres en ajoutent encore deux autres, la puissance et la ressemblance. En effet, quoi que vous considériez, vous ne pouvez pas ne pas le considérer sous quelqu'un de ces rapports. Ou cet objet vous paraît une substance, ou il vous paraît une qualité; il vous paraît actif ou passif, général ou particu-

lier, doué ou dépourvu de certaines forces, semblable à tel autre ou dissemblable. Ce sont là les points de vue les plus généraux, les éléments les plus simples de la pensée, les termes auxquels peuvent se ramener tous les autres. Cela ne vous rappelle-t-il pas les catégories d'Aristote?

Le second point du nyaya sur lequel j'appelle votre attention, est celui où il est question de la preuve ou de nos moyens de connaître. Il y en a quatre : la perception immédiate ou la sensation, l'induction, l'analogie, enfin l'affirmation légitime, c'est-à-dire la tradition, la révélation, l'autorité des Védas. Parmi ces quatre moyens de connaissance, l'induction joue un très-grand rôle dans une école de dialectique. Or, l'induction est nécessairement composée de différents termes. Selon le nyaya, une induction complète est l'entier développement d'un argument à cinq termes. Les voici, avec l'exemple de Colebrooke :

1° La *proposition*, la thèse que l'on veut prouver : Cette montagne est brûlante;

2° La *raison*, le principe sur lequel repose l'argument : Car elle fume;

3° L'*exemple :* Or, ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine;

4° L'*application*, l'application au cas spécial dont il s'agit : il en est de même de la montagne qui fume;

5° La *conclusion :* Donc cette montagne est brûlante.

Tel est l'argument entier que l'on appelle particulièrement nyaya, à savoir, raisonnement complet; et il paraîtrait que l'école dialectique de Gotama a reçu son nom de l'argument même qui est le chef-d'œuvre de la dialectique. Mais on n'énumère pas toujours les cinq termes du

nyaya et on le réduit aux trois derniers : « Ce qui fume est brûlant, témoin le feu de la cuisine ; il en est de même de la montagne qui fume : donc cette montagne est brûlante. » Ainsi réduit, le nyaya n'est guère moins qu'un vrai syllogisme régulier. C'est là, du moins, l'opinion de Colebrooke, que nous devons suivre, faute de connaître le monument original[1]. Voilà donc aussi, avec les catégories, le syllogisme dans l'Inde. De là ce problème historique : Le syllogisme péripatéticien vient-il de l'Inde, ou l'Inde l'a-t-elle emprunté à la Grèce? Les Grecs sont-ils les instituteurs ou les disciples des Hindous[2] ? problème prématuré qui, dans l'état actuel de nos connaissances, est entièrement insoluble. En attendant que de nouvelles lumières viennent éclairer les communications qui ont pu avoir lieu entre l'Inde et la Grèce au temps d'Alexandre, ou à quelque autre époque jusqu'ici inconnue, il faut bien se résigner à mettre le syllogisme, et sans doute aussi les catégories, dans l'Inde comme dans la Grèce, sur le compte de l'esprit humain et de son énergie naturelle. Mais si l'esprit humain a pu très-bien produire le syllogisme dans l'Inde, il n'a pu le produire en un jour; car le syllogisme suppose une longue culture intellectuelle. Il y a une majeure dans tout raisonnement, quel qu'il soit, oral ou tacite, instinctif ou développé; et c'est cette majeure nettement ou confusément aperçue qui détermine l'esprit; mais il ne s'en rend pas toujours compte,

[1] Un savant mémoire de M. B. Saint-Hilaire a démontré que le nyaya ne contient pas la vraie théorie du syllogisme, et que Colebrooke a beaucoup exagéré l'analogie que sur quelques points le système de Gotama peut présenter avec cette théorie. *Mémoires de l'Acad. des sciences morales et politiques,* t. III, p. 223 et suiv.

[2] M. Abel Rémusat, *Journal des Savants*, 1826, avril, p. 236.

et l'opération essentielle du raisonnement reste longtemps ensevelie dans les profondeurs de la pensée. Pour que l'analyse aille l'y chercher, la dégage, la traduise à la lumière, lui assigne sa place légitime dans un mécanisme extérieur qui reproduise et représente fidèlement le mouvement interne de la pensée, il faut bien des années ajoutées à des années, de longs efforts accumulés; et le seul fait de l'existence du syllogisme régulier dans la dialectique du nyaya serait une démonstration sans réplique du haut degré de culture intellectuelle auquel l'Inde devait être parvenue. Le syllogisme régulier suppose une culture très-avancée, et en même temps il l'augmente. En effet, il est impossible que la forme de la pensée n'influe pas sur la pensée elle-même, et que la décomposition du raisonnement dans les trois termes qui le constituent ne rende pas plus distincte et plus sûre la perception des rapports de convenance et de disconvenance qui les unissent ou les séparent. Amenées ainsi face à face, la majeure, la mineure et la conséquence manifestent d'elles-mêmes leurs vrais rapports, et la seule vertu de leur énumération précise et de leur disposition régulière s'oppose à l'introduction de rapports trop chimériques, et dissipe les à peu près et les fantômes dont l'imagination remplit les intervalles du raisonnement. La rigueur de la forme se réfléchit sur l'opération qu'elle exprime; elle se communique à la langue du raisonnement, et bientôt à la langue générale elle-même. De là, peu à peu des habitudes de sévérité et de précision qui passent dans tous les ouvrages d'esprit, et influent puissamment sur le développement de l'intelligence. Aussi, l'apparition du syllogisme régulier dans la philosophie a-t-elle été constamment le signal

d'une ère nouvelle pour les méthodes et pour les sciences. Ne m'objectez pas la scholastique; car ce qui a fait l'impuissance de la scholastique, ce n'est pas du tout l'emploi du syllogisme, c'est, dans le syllogisme, l'admission forcée de majeures artificielles. Mais entre ces majeures artificielles et les conclusions qu'elle en tirait, la scholastique a déployé une très-grande force de dialectique, et elle a imprimé à l'esprit humain des habitudes dont la philosophie moderne a profité. Qu'a fait la philosophie moderne? Elle a renversé les majeures de la scholastique, et à leur place elle a mis celles que lui a fournies une libre analyse. Et alors, ajoutant à ces majeures nouvelles, filles des temps nouveaux, la vigueur de raisonnement qu'avait mise dans le monde la dialectique scholastique, il en est sorti la méthode moderne, à savoir, l'alliance intime de l'observation et du raisonnement. Voyez à quelle époque en Grèce paraît le syllogisme, ou plutôt la promulgation de ses lois. C'est avec le siècle de Périclès, avec Platon, surtout avec Aristote; or, on ne peut nier que ce ne soit précisément de cette époque que date le perfectionnement de la méthode et de la langue philosophique chez les Grecs. Si on en croit M. Abel Rémusat, a vieille philosophie chinoise n'a pas été au delà de l'enthymème; elle n'est pas arrivée au syllogisme régulier, et il paraît que ce n'est pas impunément que le syllogisme lui a longtemps manqué. En Orient, il ne se trouve que dans l'Inde, et il y suppose, je le répète, une culture antérieure assez forte, à laquelle il a dû encore ajouter.

Je me hâte d'arriver au troisième point que je veux vous signaler dans le nyaya, et qui conduit directement au but que je me propose.

Après avoir traité des éléments de la pensée, de la preuve et de la figure la plus accomplie du raisonnement, le nyaya entreprend de joindre l'exemple au précepte; il essaye d'appliquer nos moyens de connaître aux objets à connaître; de là douze questions qui, complétement résolues et épuisées, aboutissent à douze théories. Et quelle est la première de ces questions? A quoi s'applique d'abord la dialectique nyaya? En est-il ici comme dans la philosophie sankhya de Kapila, et y trouvons-nous par exemple l'âme au dix-septième rang, et comme le résultat de la combinaison de dix-sept principes antérieurs? Non, Colebrooke atteste que la première question qu'aborde et résout la dialectique nyaya est celle de l'âme. Ce premier rang donné à l'âme, cette préférence est déjà d'un assez bon augure. De plus, quel est le résultat auquel aboutit la dialectique nyaya appliquée à l'âme? C'est que l'âme est distincte du corps, de ses éléments et de ses organes. Déjà, vous le voyez, nous sommes dans une tout autre philosophie que celle de Kapila. Poursuivons. « L'âme est entièrement distincte du corps; elle est infinie dans son principe, et en même semps qu'elle est infinie dans son principe, elle est une substance spéciale, différente dans chaque individu; elle a des attributs spéciaux, comme la connaissance, la volonté, le désir, attributs qui ne conviennent pas à toutes les substances, et qui constituent une existence spéciale pour l'être qui les éprouve. » Voilà bien un spiritualisme avoué. Si vous continuez, vous en trouverez encore d'autres signes. Par exemple, en parlant du temps, le nyaya, tout en montrant que l'origine de l'idée du temps vient de la succession des événements, déclare que si les événements

se succèdent dans le temps, ils ne le constituent pas, et que le temps a un principe tout autre que la succession des événements, principe qui est un, éternel, infini. Il en est de même de l'espace. L'idée d'espace nous est bien donnée par le rapport de position des corps, mais ce rapport de position des corps, pour être l'origine et l'occasion de l'idée d'espace, n'est pas le principe de l'espace en soi. L'espace en lui-même est comme le temps, un, infini, éternel[1].

Il est donc clair que voilà du spiritualisme dans l'Inde, et jusque dans la dialectique nyaya. Mais ce n'est là qu'un spiritualisme à la fois très-incomplet et très-sage. Est-ce là le dernier mot de l'idéalisme dans l'Inde? Non; et si je pouvais vous exposer avec quelque détail un autre système que je vous ai indiqué dans ma dernière leçon, la philosophie védanta, vous verriez que l'idéalisme a eu dans l'Inde un développement tout aussi vaste que le sensualisme, et qu'aussitôt qu'il est devenu un système, il n'a point échappé aux témérités et aux extravagances qui, dans tout système, semblent attachées à la faiblesse humaine.

La philosophie védanta est la philosophie idéaliste de l'Inde; c'est donc la plus obscure. Aussi Colebrooke a-t-il réservé cette philosophie pour le dernier sujet de ses travaux: ce dernier mémoire n'a pas paru, et j'aime mieux ne pas vous parler de la philosophie védanta que de vous en parler légèrement, sur la foi d'auteurs qui n'ont pas l'autorité de Colebrooke. Heureusement en annonçant son futur mémoire, l'illustre indianiste nous donne en

[1] Sur le temps et l'espace, voyez surtout le t. III de cette série, leçons XVII et XVIII.

quelques mots le résultat de ses recherches sur la philosophie védanta, et ce résultat suffit à notre objet. Il déclare expressément que « la philosophie védanta n'est pas autre chose qu'une psychologie et une métaphysique raffinée qui va jusqu'à nier l'existence de la matière. » Cette conclusion nous suffit; elle est follement idéaliste; donc le système entier, que Colebrooke ne nous a pas fait connaître encore, doit contenir plus ou moins développées toutes les folies qu'exprime son dernier résultat[1].

Ainsi l'idéalisme dans l'Inde n'a pas été plus heureux que le sensualisme; la philosophie de Vyasa et celle de Kapila sont arrivées à d'égales extravagances; et l'Inde a possédé les deux excessifs dogmatismes qui remplissent le premier plan de toute grande époque de l'histoire de la philosophie. Que ces deux dogmatismes s'y soient combattus, cela est encore attesté par Colebrooke; cela se voit dans les nombreux commentaires du Sankhya et du Védanta, qui se font une guerre perpétuelle. De là tirez cette conséquence, qu'il doit aussi y avoir eu dans l'Inde plus ou moins de scepticisme; car il est impossible que deux dogmatismes opposés se combattent sans s'ébranler réciproquement, et sans qu'il en résulte des doutes graves sur la parfaite solidité de l'un et de l'autre. Il y a eu en effet du scepticisme dans l'Inde. Mais remarquez que la philosophie de l'Inde n'est que la première époque de l'histoire de la philosophie, le début riche et puissant, mais enfin le début de l'esprit humain, et que l'esprit hu-

[1] Depuis, le mémoire sur la philosophie védanta a paru, et il a pleinement justifié nos conjectures. Voyez la collection des mémoires de Colebrooke sur la philosophie indienne, dans ses *Mélanges*, Londres, 1837.

main ne peut débuter par le scepticisme, mais par le dogmatisme ; par conséquent c'est le dogmatisme qui a dû prévaloir dans l'Inde, et le scepticisme n'a dû y trouver qu'une faible place. Voilà ce que dit le raisonnement ; c'est aussi ce que disent les faits.

Sans parler du scepticisme et de l'indifférence profonde où sont tombés les pandits, les savants de l'Inde modernes, à en croire les voyageurs, quant à l'Inde antique, je trouve dans les extraits de Colebrooke un certain nombre de passages qui déposent d'un scepticisme considérable ; il y en a surtout un que je veux vous citer, passage emprunté à un commentaire célèbre de la philosophie sankhya de Kapila, la Karika. Voici, selon la Karika, la vérité définitive, la vérité absolue, la vérité unique : « Je ne suis pas ; ni moi, ni rien qui soit mien, n'existe[1]. » Voilà donc dans l'Inde le nihilisme absolu, dernier fruit du scepticisme. Toutefois, je m'empresse de vous rappeler que ce n'est là qu'une phrase de la Karika, et des phrases isolées ne constituent pas un système : Colebrooke ne parle d'aucune école indienne qui soit positivement sceptique. Le scepticisme ne se retrouve que çà et là dans certaines parties de systèmes d'ailleurs dogmatiques, et particulièrement dans le sankhya de Kapila ; de sorte qu'il paraîtrait que le peu de scepticisme qui existe dans l'Inde y vient de la philosophie sensualiste. Cela n'est pas sans intérêt à constater pour l'histoire de la formation des différents systèmes.

Mais s'il y a eu peu de scepticisme dans l'Inde, il y a eu surabondance de mysticisme. Essayons de fixer, autant

[1] *Neither I am, nor is aught mine nor I exist.*

qu'il est possible, l'origine de ce mysticisme, pour en bien comprendre la nature.

Vous vous souvenez que le sankhya est une école de philosophie indépendante; vous vous souvenez qu'au sein de cette vaste école est l'école particulière appelée sankhya de Kapila, laquelle pousse l'indépendance jusqu'à l'hétérodoxie, l'hétérodoxie jusqu'à l'impiété, et qui, sensualiste dans ses principes, aboutit au fatalisme, au matérialisme, à l'athéisme, et y aboutit le sachant et le voulant. Mais le sankhya n'a pas seulement produit la philosophie sensualiste de Kapila, il a produit beaucoup d'autres systèmes; il a des branches très-diverses, une entre autres qui, partie du sankhya, c'est-à-dire du tronc même de l'hétérodoxie, soit par lassitude du dogmatisme misérable du sensualisme, soit par toute autre cause, est allée se rattacher, avec le temps, à l'ancienne orthodoxie, à la philosophie védanta, à la Mimansa et aux Védas; qui même, tombant d'un excès dans un autre, comme fait toujours l'esprit humain, issue du sankhya, s'est ralliée à ce qu'il y a de plus mythologique dans l'Inde, aux Pouranas; de là la philosophie sankhya-pouranika. Cette école ne vous représente-t-elle pas ce moment critique du développement de l'esprit humain, où, après la lutte de deux dogmatismes et l'apparition plus ou moins considérable du scepticisme, l'esprit humain, las de croire aux folies de l'idéalisme et du sensualisme, mais ayant toujours besoin de croire, se rejette alors, pour croire au moins quelque chose, sous le joug de l'ancienne orthodoxie fixe et régulière? Quoi qu'il en soit de ce doute, il est une autre école qui sort également du sankhya, mais qui en rejette le fatalisme, le matérialisme et l'athéisme;

c'est le sankhya de Patandjali, dont je vous ai parlé la dernière fois. Puisque cette école est théiste, elle n'est plus hostile à l'ancienne orthodoxie; mais comme elle est toujours sankhya, si elle n'est plus impie, elle reste indépendante, elle reste dans les voies de la philosophie. Et quel est le théisme du sankhya de Patandjali? Sommes-nous arrivés à la véritable philosophie, à celle qui sera assez sage pour n'être pas sensualiste et pour demeurer indépendante? Non. Je lis dans Colebrooke que le théisme de Patandjali est un fanatisme absurde. La philosophie sankhya de Patandjali se trouve dans une collection appelée *Yoga-Soutras* et divisée en quatre livres. Voici les titres de ces livres, tels que les donne Colebrooke : premier livre, *sur la contemplation;* second livre, *sur les moyens d'y parvenir;* troisième livre, *sur l'exercice de pouvoirs supérieurs;* quatrième livre, *sur l'extase.* Rien de plus clair; c'est ici le mysticisme, avec ce qu'il a de meilleur, c'est-à-dire avec le théisme et l'indépendance, mais aussi avec ce qu'il a de plus extravagant, c'est-à-dire la substitution de l'extase aux procédés réguliers du raisonnement, et la prétention à des pouvoirs supérieurs.

Mais nous avons ici mieux que Colebrooke lui-même, nous possédons un monument patandjali; je veux parler du Bhagavad-Gita.

M. Guillaume de Humboldt est le premier, je crois, qui, en 1826, dans sa profonde analyse du Bhagavad-Gita, soupçonna que cet ouvage pouvait bien appartenir au sankhya de Patandjali. Ce simple soupçon de M. de Humboldt est aujourd'hui, du moins pour moi, une certitude; car aujourd'hui, grâce aux mémoires de Colebrooke, nous avons entre les mains tous les systèmes

de la philosophie indienne; or le Bhagavad-Gita en renferme un qui ne s'accorde avec aucun de ceux que nous retrace Colebrooke, sinon avec le sankhya de Patandjali : une analyse attentive nous le démontrera.

Le Bhagavad-Gita[1] est un épisode du Mahabharata, immense épopée nationale, dont le sujet est la querelle des Kourous et des Pandous, deux branches de la même famille, dont l'une, après avoir été chassée par l'autre, entreprend de rentrer dans sa patrie et d'y rétablir son autorité. Dieu est pour l'ancienne race exilée, les Pandous, et il protége leur représentant, le jeune Ardjouna; il l'accompagne, sans que celui-ci sache quel est ce Crishna qui est avec lui sur son char et lui sert presque d'écuyer. L'épisode du Bhagavad-Gita prend l'action au moment où Ardjouna arrive sur le champ de bataille. Avant de donner le signal du combat, Ardjouna contemple les rangs ennemis, il n'y trouve que des frères, des parents, des amis, auxquels il doit faire mordre la poussière pour arriver à l'empire; et à cette vue, à cette idée, il tombe dans une mélancolie profonde; il déclare à son compagnon qu'à ce prix l'empire et l'existence même n'ont pour lui aucun charme; car que faire de l'empire et de la vie, quand ceux avec lesquels on voudrait partager l'empire et passer sa vie ne seront plus? Il est prêt à abandonner son entreprise. Son impassible compagnon le gourmande, et lui rappelle qu'il est shatriya, de la race des guerriers; que la guerre est son élément et son devoir, et que non-seulement s'il recule il perd l'empire, mais l'honneur. Ces raisons ne paraissant

[1] Nous avons déjà indiqué l'esprit du *Bhagavad-Gita*, t. Ier de cette série, leçon III, p. 53.

pas faire une grande impression sur l'âme d'Ardjouna, son mystérieux compagnon le prend alors de plus haut, et pour le décider à se battre lui expose un système de métaphysique. Un traité de métaphysique, avant une bataille, en dix-huit leçons, sous la forme d'un entretien entre Ardjouna et son compagnon Crishna, tel est le Bhagavad-Gita. Ce curieux monument a été traduit en anglais en 1785, par Wilkins, et cette traduction est fort estimée. En 1787, il a été traduit de l'anglais en français par l'abbé Parraud, qui a défiguré et gâté le beau travail de Wilkins. En 1823, M. Guillaume Schlegel a publié de nouveau le texte déjà imprimé dans l'Inde, et il en a donné pour la première fois une traduction latine parfaitement littérale. C'est sur cette traduction, soigneusement confrontée avec les remarques critiques de M. de Chezy[1], que je m'appuie constamment dans l'analyse philosophique que je vais vous présenter du Bhagavad-Gita. Je le suivrai pas à pas, mais je ne le considérerai que par rapport au but qui m'importe, le développement des divers points de vue du mysticisme. J'appelle surtout votre attention sur la suite et le progrès de ces points de vue. Voyez comme l'esprit humain, dans son excellence, débute toujours bien, et comment, par sa faiblesse, il dévie peu à peu de la bonne route, et s'engage dans les plus déplorables extravagances.

Le propre de tout mysticisme est de se séparer de la

[1] *Bhagavad-Gita, id est θεσπέσιον μέλος, sive almi Crishnæ et Ardjunæ colloquium de rebus divinis, Bharateæ episodium, recensuit...* A. G. Schlegel, Bonnæ, 1823. — Article de M. de Chezy, *Journal des Savants*, 1825, janvier, p. 37.

science, de détourner de toute étude régulière, et d'attirer à la contemplation. Aussi le mystérieux précepteur d'Ardjouna lui parle-t-il avec dédain des connaissances qu'on peut acquérir par les livres; il lui parle même avec légèreté des livres sacrés, des Védas. Il se moque de la loi religieuse qui recommande mille cérémonies[1] et promet des récompenses dans un autre monde; et il attaque les subtilités théologiques[2] auxquelles son interprétation donne naissance. Il traite d'extravagants ceux qui s'en tiennent à la lettre des Védas, et qui prétendent qu'il n'y a point de certitude ailleurs[3]. Il va jusqu'à dire que les livres saints eux-mêmes, comme les autres livres, ne sont bons qu'à celui qui n'est pas capable de la véritable contemplation, et que quand on est arrivé à la contemplation, les livres saints sont tout à fait inutiles. « Autant un puits, une citerne, avec ses eaux plus ou moins stagnantes, est inutile quand on a sous sa main une source vive, autant tous les livres sacrés sont inutiles au vrai théologien[4], » c'est-à-dire au théologien mystique et inspiré.

Voilà donc la guerre déclarée aux livres, à la théologie, à la science, à l'emploi méthodique et régulier du raison-

[1] Schlegel, p. 136. « Rituum varietate abundantem... Sedem apud su- « peros finem bonorum prædicantes... »

[2] *Ibid.*, p. 137. « Quando mens tua præstigiarum ambages exsupera- « verit, tunc pervenies ad ignorantiam omnium quæ de doctrina sacra « disputari possunt vel disputata sunt; subtilitatum theologicarum « quando incuriosa mens tua steterit manetque in contemplatione, tunc « devotio tibi obtinget. »

[3] *Ibid.*, p. 136. « Insipientes librorum sacrorum dictis gaudentes, nec « ultra quidquam dari affirmantes. »

[4] C'est ainsi du moins que j'entends cette phrase de la traduction de Schlegel, p. 136-137. « Quot usibus inservit puteus, aquis undique con- « fluentibus, tot usibus præstant universi libri sacri theologo prudenti. »

nement, et la prescription du recueillement et de la contemplation intérieure. Tels sont en quelque sorte les prolégomènes du mysticisme : voici maintenant, en langage occidental, sa psychologie. Déjà son caractère s'y manifeste davantage.

Le Bhagavad-Gita enseigne expressément que, dans la hiérarchie des facultés humaines, l'âme est au-dessus de la sensibilité, qu'au-dessus de l'âme est l'intelligence, et qu'il y a quelque chose encore au-dessus de l'intelligence, l'être[1]. Mais l'être au-dessus de l'intelligence, c'est l'être sans intelligence, c'est l'être, la substance sans aucun attribut spirituel comme sans attribut sensible, puisque l'être est au-dessus de la sensibilité comme au-dessus de la pensée : c'est donc d'abord une abstraction, car toute substance ne nous est pas plus donnée sans attribut, qu'un attribut ne nous est donné sans sujet ; ensuite une substance sans attribut essentiel est une substance qui se prête également à tous les attributs possibles, qui admet comme attribut accidentel la matière aussi bien que l'esprit, et peut servir de sujet à tous les phénomènes indistinctement. Tout ceci vous semble assez peu important peut-être. Poursuivons, et ce qui vous a semblé obscur ou indifférent en psychologie va grandir et s'éclaircir en morale. Si dans l'ordre intellectuel la contemplation est supérieure à l'emploi régulier de la raison, si l'être en soi est supérieur à la pensée, il s'ensuit que dans l'ordre moral ce qui répond le mieux à la contemplation pure et à l'état d'être en soi, à savoir, l'inaction, et l'inaction absolue, devra être supérieur à l'action. Ainsi rien

[1] Page 142. « Sensus pollentes, sensibus pollentior animus, anima au- « tem pollentior mens ; qui vero præ mente pollet, is est. »

n'est moins indifférent que ce qui se passe sur les hauteurs de la métaphysique ; c'est là que sont les principes de tout le reste ; c'est de là que, par une pente cachée, mais irrésistible, dérivent en morale les résultats les plus admirables ou les plus absurdes. Suivez la série des conséquences étranges, mais forcées, où conduit dans la pratique le plus ou le moins d'importance donnée en psychologie à la substance en soi ou à la pensée.

Tout commence toujours bien, et le précepteur d'Ardjouna ne lui recommande pas d'abord l'inaction, ce qui choquerait le sens commun et les mâles habitudes du jeune shatriya ; mais il lui recommande d'agir avec pureté, c'est-à-dire d'agir sans rechercher les avantages de son action, d'agir par la simple considération du devoir, arrive ensuite que pourra. C'est le désintéressement, la pureté intérieure. Rien de mieux assurément ; mais la pente est glissante, car la pureté est modeste, elle doit fuir toutes les occasions de chute ; et comme on n'est jamais plus sûr de ne pas mal agir qu'en n'agissant point, bientôt on va du désintéressement à l'abstinence, et de l'abstinence à l'inertie. Aussi, après avoir recommandé à Ardjouna d'agir sans considérer les résultats de l'action, bientôt Crishna lui donne, comme l'idéal de la sagesse humaine, l'inaction dans l'action[1]. Puisqu'il faut agir en ce monde, il faut agir au moins comme si on n'agissait pas, et cultiver surtout la vie intérieure, la vie contemplative, bien supérieure à la vie active ; car les œuvres sont inférieures à la dévotion, à la foi[2].

[1] Schlegel, p. 144. « Qui in opere otium cernit et in otio opus, is sapit « inter mortales. »

[2] Page 137. « Longe inferiora sunt opera devotione mentis. »

Voilà un nouveau pas, une nouvelle maxime ; elle est très-grave ; cependant on peut l'absoudre encore. En effet, une action n'a de valeur morale, n'est bonne ou mauvaise moralement qu'autant qu'elle est faite en vue du bien, avec la volonté et la connaissance du bien, qui, de sa nature, est essentiellement moral et religieux ; elle n'est bonne que par le sentiment moral, le sentiment religieux, la foi qu'on y attache. La foi est donc le principe de l'action morale ; c'est la force et la profondeur de l'une qui mesure la bonté de l'autre ; elle lui est donc supérieure. Dans ce sens, et avec les réserves nécessaires, il ne serait pas absurde de dire que la foi est supérieure aux œuvres. Mais le mysticisme ne s'arrête pas là ; il élève tellement la foi au-dessus des œuvres, qu'il avilit les œuvres et en inspire le dédain.

« En ce monde, le véritable dévot dédaigne toute action. » Quoi ! toute action, les bonnes comme les mauvaises, la vertu véritable comme la fausse? Oui, en ce monde le vrai dévot dédaigne toutes les actions, les bonnes aussi bien que les mauvaises[1]. Nous voilà donc arrivés au mépris des œuvres. Une fois là, la pente est rapide vers toutes les folies, et les folies les plus perverses. De l'indifférence des œuvres et du prix absolu de la foi sort ce principe, que pour être clair et bref je mets encore ici en langage de l'Occident : La foi sans les œuvres sanctifie et béatifie l'âme. Premier principe ; en voici un second qui sort du premier : Quand la foi est entière, elle sanctifie et béatifie, non plus seulement sans les œuvres, mais malgré les œuvres ; et si la foi est tout, si Dieu ne tient

[1] Page 137. « Mente devotus in hoc ævo utraque dimittit, bene et male « facta. »

compte que de la foi et dédaigne toute action, il s'ensuit que les actions bonnes lui sont aussi indifférentes que les mauvaises, et que les mauvaises même, si elles sont faites avec mépris pour elles, ne lui sont pas plus désagréables que les bonnes, et qu'enfin avec la foi on peut arriver à la sainteté et à la béatitude, malgré le péché. Je n'invente pas, je traduis. Écoutez Crishna : « Celui qui a la foi a la science, et celui qui a la science et la foi atteint, par cela seul, à la tranquillité suprême[1]... » « Celui qui a déposé le fardeau de l'action dans le sein de la dévotion, et qui a tranché tous les doutes avec la science, celui-là n'est plus retenu dans les liens des œuvres[2]. » « Fusses-tu chargé de péchés, tu pourras passer l'abîme dans la barque de la sagesse. Sache, Ardjouna, que comme le feu naturel réduit le bois en cendres, ainsi le feu de la vraie sagesse consume toute action[3]. » « Je suis le même pour tous les êtres ; nul n'est digne de mon amour ou de ma haine ; mais ceux qui me servent sont en moi comme je suis en eux. Le plus criminel, s'il me sert sans partage, est purifié et sanctifié par là[4]. »

Il ne manque à tout ceci qu'une dernière conséquence,

[1] Page 145. « Qui fidem habet, adipiscitur scientiam; huic intentus... « ad summam tranquillitatem pervenit. »

[2] Page 146. « Eum qui in devotione opera sua deposuit, qui scientia « dubitationem discidit spiritalem, non constringunt vinculis opera. »

[3] Page 145. « Si vel maxime omnibus peccatis sis contaminatus, uni- « versalis scientiæ saltu tamen infernum trajicies ; deinde ut ligna accen- « sus ignis in cinerem vertit, o Ardjuna, pariter scientiæ ignis omnia « opera in cinerem vertit. »

[4] Page 160. « Æquabilis ego erga omnia animantia ; nemo mihi est vel « invisus vel carus; at me qui colunt religiose, insunt mihi et ego iis in- « sum. Si vel admodum facinorosus me colit cultu non aliorsum dis- « tracto, is probus est æstimandus, is utique recte compositus. »

le dogme de la prédestination, destructif de toute liberté et de toute moralité. Il est dans le Bhagavad-Gita : « Le présomptueux se croit l'auteur de ses actions ; mais toutes ses actions viennent de la force et de l'enchaînement nécessaire des choses[1]. » Un sort irrésistible, bon ou mauvais, fait naître les uns pour le bien, les autres pour le mal[2]. Tous les hommes naissent sous l'empire de l'une ou de l'autre de ces deux destinées. Non-seulement on est destiné d'avance au bien et au mal, mais on est destiné d'avance à l'erreur ou à la vérité, à la mauvaise philosophie ou à la bonne; et dans le Bhagavad-Gita, Crishna, c'est-à-dire Dieu, fait une véritable tirade contre les mauvais philosophes qui s'écartent de la contemplation, entrent dans l'action, et aboutissent au matérialisme et à l'athéisme; il les place parmi les hommes qui naissent sous la mauvaise destinée[3]. On pense bien que le bonheur et le malheur sont arrêtés d'avance, aussi bien que la vertu et le vice, l'erreur et la vérité; mais comme tout ceci n'est qu'une loterie, et qu'on n'est jamais sûr, avec les meilleures intentions du monde, d'avoir reçu un bon billet, Ardjouna frémit (et en effet le moment était grave, on allait livrer bataille); il regarde avec effroi son singulier interlocuteur, qui, d'un regard puissant et serein, le rassure en lui disant : « Rassure-toi, Pandou, car tu es né sous la bonne destinée[4]. »

Le résultat de cette théorie morale est donc un absolu quiétisme, une complète indifférence, le renoncement à l'action et à la vie ordinaire, et l'immobilité dans la con-

[1] Page 141. « Naturæ qualitatibus peraguntur omni modo opera ; sua « fiducia qui fallitur, eorum seipsum auctorem esse arbitratur. »

[2] Pages 178-179.

[3] Page 179, *passim*.

[4] Page 177. « Noli mœrere ! divina sorte natus tu es, o Panduida ! »

templation. « Délivré de tout souci de l'action, le vrai dévot reste tranquillement assis dans la ville à neuf portes (le corps), sans remuer lui-même et sans remuer les autres[1]. » Il se recueille en soi, « comme une tortue qui se retire en elle-même[2]; » il est « comme une lampe solitaire qui brûle paisiblement à l'abri de toute agitation de l'air[3]; » « ce qui est la nuit pour les autres est la veille du sage, et la veille des autres est sa nuit[4]. »

Telle est la vraie sagesse, la vraie dévotion, la vraie sainteté, c'est-à-dire l'*yoga;* et comme cette parfaite sagesse est le but du sankhya de Patandjali, on appelle ce système yoga, et yogui celui qui le pratique. Le véritable yogui est aussi mouni et sannyassi, c'est-à-dire solitaire. Parmi les attributs de la sagesse est le parfait détachement de toute affection pour quoi que ce soit, pour sa femme et pour ses enfants; il n'est pas même question de patrie. L'yogui est indifférent à tout. « Le brahme plein de sagesse et de vertu, le bœuf, l'éléphant, le chien et l'homme, tout est égal au sage[5]. » En effet, quel est le seul exercice du sage? La contemplation, la contemplation de Dieu. Et quel est ce Dieu? Nous l'avons vu, l'abstraction de l'être. Mais l'abstraction de l'être, sans attribut fixe, se réalise

[1] Page 177. « Cunctis operibus animo dimissis commode sedet tempe« rans mortalis in urbe novem portis instructa, neque ipse agens nec « agendi auctor. »

[2] Page 138. « Sicuti testudo. »

[3] Page 150. « Sicuti lucerna citra venti impetum posita, haud vacil« lat. » (La traduction française est de M. de Chezy.)

[4] Page 138. « Quæ nox est cunctis animantibus, hanc pervigilat abs« tinens; qua vigilant animantes, hæc est nox verum intuentis ana« choretæ. »

[5] Page 147. « In brachmane doctrina et modestia prædito, in bove, in « elephante, tunc etiam in cane atque homine qui canina carne vesci« tur, sapientes idem cernunt. »

tout aussi bien dans un chien que dans un homme ; car il y a de l'être dans tout, comme a dit Leibnitz, et il y en a dans une motte de terre comme dans l'âme du dernier des Brutus. L'indifférence de l'yogui est donc très-conséquente ; il ne cherche que Dieu, mais il le trouve également en tout. Seulement, pour le contempler dans toutes choses, abstraction faite de ce qui n'est pas lui, ce n'est que la substance des choses, l'être pur qu'il faut considérer ; et comme le but de la contemplation est de s'unir à Dieu, le moyen d'arriver à cette union, est de lui ressembler le plus possible, c'est-à-dire de se réduire soi-même à l'être pur, par l'abolition de toute pensée, de tout acte intérieur ; car la moindre pensée, le moindre acte détruirait l'unité en la divisant, modifierait et altérerait la substance absolue. Cet état d'absorption artificielle de l'âme en elle-même, cette suppression de toute modification interne et externe, et par conséquent de la conscience, et par conséquent de la mémoire, c'est l'extase. L'extase est la fin de la contemplation; c'est où tend l'yogui, il aspire à s'anéantir en Dieu [1]. Or, il y a des moyens, et même des moyens physiques d'arriver à l'extase. Je ne veux pas entrer ici dans toutes les prescriptions qui sont dans le Bhagavad-Gita ; je vous signale seulement la dernière, qui est de retenir même son souffle [2], de peur d'arriver à la conscience de soi, et de se contenter de prononcer, je me trompe, de murmurer le mot, je me trompe

[1] Page 148. « Devotus ad exstinctionem in numine pervenit. »

[2] Page 149. « Devotus... in regione pura figens sibi sedem stabilem... « ibi animo in unum intento, coercitis cogitationibus, sensibus actibus- « que... æquabiliter corpus, caput cervicemque sustinens, firmus, in- « tuens nasi sui apicem... »

encore, le simple monosyllabe mystique qui représente l'idée même de Dieu.

L'interlocuteur d'Ardjouna, après l'avoir ainsi préparé, et avoir développé en lui la vue intérieure et le sens de la contemplation divine, rejette enfin les voiles qui l'entouraient, et alors ce n'est plus un écuyer, un compagnon, un ami, c'est Dieu lui-même qui se révèle au héros Ardjouna. Mais, puisque Dieu est l'être en soi sans attribut fixe, il s'ensuit qu'il est en tout, et que tout est en lui; qu'il est tout, et que tout est lui, et qu'il a mille et mille formes. Il les révèle à Ardjouna. Il se montre successivement à lui comme créateur, il se montre comme conservateur, il se montre comme destructeur, il se montre comme esprit, il se montre comme matière; il se manifeste dans les plus grandes choses et dans les plus petites, dans les plus saintes et dans les plus grossières. De là, dans le Bhagavad-Gita, une énumération dithyrambique des qualités de Dieu; énumération qui se déroule presque sans fin avec le grandiose naïf de la poésie orientale, et dont la longueur, la monotonie à la fois et la variété ne produisent d'abord qu'un admirable effet poétique, mais qui, bien étudiées, trahissent le principe philosophique du Bhagavad-Gita. Crishna, pour dire tout ce qu'il est, est bien obligé d'être long, car il est toutes choses. Cependant il faut bien qu'il choisisse, et je choisirai moi-même.

« Je suis l'auteur de la création et de la dissolution de l'univers[1]. Il n'y a aucune chose plus grande que moi, Ardjouna, et toutes dépendent de moi, comme les perles du cordon qui les retient. Je suis la vapeur dans l'eau, la

[1] J'ai revu et corrigé la traduction française de Parraud sur la traduction latine de Guillaume Schlegel, p. 153.

lumière dans le soleil et dans la lune, l'invocation dans les Védas, le son dans l'air, l'énergie masculine dans l'homme, le doux parfum dans la terre, l'éclat dans la flamme, la vie dans les animaux, le zèle dans le zélé, la semence éternelle de toute la nature ; je suis la sagesse du sage, la puissance du puissant, la gloire de celui qui a de la gloire... Dans les êtres animés, je suis l'amour chaste[1]... »

« Je suis le père[2] de ce monde, et j'en suis la mère, le grand-père et le tuteur ; je suis la doctrine secrète, l'expiation, le saint monosyllabe, les trois livres des Védas ; je suis le guide, le nourricier, le maître, le témoin, le domicile, l'asile, l'ami ;..... je suis la source de la chaleur et celle de la pluie ; j'ai dans ma main l'ambroisie et la mort ; je suis l'être et le néant. »

« Je[3] suis le commencement, le milieu et la fin de toutes choses. Parmi les dieux, je suis le Vishnou, et le soleil parmi les astres... Parmi les livres sacrés, je suis le livre des cantiques... Dans le corps je suis l'âme, et dans l'âme l'intelligence.... Je suis Mérou parmi les montagnes; parmi les prêtres je suis leur chef; parmi les guerriers je suis Skanda, et parmi les mers l'Océan... Je suis le monosyllabe parmi les mots; parmi les adorations, je suis l'adoration silencieuse ; et parmi les choses immobiles, la montagne Himâlaya. De tous les arbres, je suis le figuier sacré... ; Kapila, parmi les sages.... (suit une énumération qu'il suffit d'indiquer : parmi les chevaux... ; parmi les éléphants... ; parmi les rochers... ; parmi les ser-

[1] D'après Wilkins et M. de Chezy (*ibid.*), contre Schlegel.
[2] Page 159.
[3] Page 162.

pents...; parmi les poissons...; parmi les oiseaux...); et parmi les rivières, je suis le Gange.... De toutes les sciences, je suis celle qui enseigne à régler l'esprit, et dans l'orateur je suis l'éloquence. Parmi les lettres je suis A, et parmi les mots composés je suis le lien. Je suis le temps éternel; je suis le conservateur dont la face est tournée de tous côtés; je suis la mort qui engloutit tout; je suis le germe de ceux qui ne sont point encore. Parmi les choses féminines, je suis la fortune, la renommée, l'éloquence, la mémoire, la prudence, la vaillance, la patience; parmi les hymnes, je suis le grand hymne, et parmi les mesures harmonieuses je suis la première[1]. Parmi les mois, je suis le mois où se montre la constellation de la tête de l'antélope, et parmi les saisons, le printemps; parmi les divertissements, je suis le jeu; parmi les choses illustres, je suis la gloire, je suis la victoire, je suis l'industrie, je suis la force. Dans la race des Vrishnidas, je suis Vasudeva, et parmi les Pandous, le brave Ardjouna (son propre interlocuteur); parmi les anachorètes, Vyasa, et parmi les poëtes, Usanasa. Dans les conducteurs, je suis la baguette; dans les ambitieux, la prudence; dans le secret, le silence; dans les savants, la science. Quelle que soit la nature d'une chose, je la suis, et il n'y a rien d'animé ou d'inanimé qui soit sans moi. Mes divines vertus sont inépuisables, et ce que je viens de te dire n'est que pour t'en donner une faible idée. Il n'y a rien de beau, d'heureux et de bon qui ne soit une partie de ma gloire. Enfin qu'est-il besoin, ô Ardjouna, d'accumuler tant de preuves de ma puissance? un seul atome émané de moi

[1] Texte obscur.

a produit l'univers, et je suis encore moi tout entier[1]. »

« Je ne puis être vu tel que tu viens de me voir par le secours des Védas, par les mortifications, par les sacrifices, par les aumônes[2].

« Mets ta confiance en moi seul ; sois humble d'esprit, et renonce au fruit des actions. La science est supérieure à la pratique, et la contemplation est supérieure à la science[3]. »

« ... Celui-là d'entre mes serviteurs est surtout chéri de moi, dont le cœur est l'ami de toute la nature... que les hommes ne craignent point, et qui ne craint point les hommes. J'aime encore celui qui est sans espérance, et qui a renoncé à toute entreprise humaine. Celui-là est également digne de mon amour, qui ne se réjouit et ne s'afflige de rien, qui ne désire aucune chose, qui est content de tout, qui, parce qu'il est mon serviteur, s'inquiète peu et de la bonne et de la mauvaise fortune. Enfin celui-là est mon serviteur bien-aimé, qui est le même envers son ennemi et envers son ami, dans la gloire et dans l'opprobre, dans le chaud et dans le froid, dans la peine et dans le plaisir ; qui est insouciant de tous les événements de la vie, pour qui la louange et le blâme sont indifférents, qui parle peu, qui se complaît dans tout ce qui arrive, qui n'a point de maison à lui, et qui me sert d'un amour inébranlable. »

[1] Cette phrase est de M. de Chezy (*ibid.*). Parraud, d'après Wilkins : « J'ai fait cet univers avec une portion de moi-même, et il existe encore. » Schlegel : « Stabilito ego hoc universo singula mei portione re« quievi. »

[2] Page 169.

[3] Page 170.

Tel est le Bhagavad-Gita, monument du plus haut prix, et qui renferme tout le mysticisme indien. Mais non, il ne le renferme pas tout entier, car il n'en renferme pas toutes les extravagances. Vous ne les connaissez pas toutes encore. Il est une conséquence du mysticisme dont ne parle pas le Bhagavad-Gita, et à laquelle pourtant est incontestablement arrivé le sankhya de Patandjali, je veux parler des pouvoirs supérieurs qui remplissent le troisième livre des yoga-soutras. La dévotion, l'yoguisme consiste, nous l'avons vu, à préférer la contemplation à la science, l'inaction à l'action, la foi aux œuvres, à se fier dans la prédestination, à ne chercher dans toutes choses que Dieu, et en même temps à voir Dieu en toutes choses, dans les moindres comme dans les plus grandes, dans la matière comme dans l'esprit, enfin, à tendre à l'union la plus intime avec Dieu par l'extase. La récompense de cette science nouvelle que donne la contemplation extatique, c'est l'exemption de toutes les conditions ordinaires de l'existence, c'est l'élévation de l'humanité à un degré plus haut dans l'échelle des êtres, c'est une puissance supérieure. « Cette puissance, dit Colebrooke auquel je reviens ici, consiste à pouvoir prendre toutes les formes, une forme si petite, si subtile, qu'on puisse traverser tous les autres corps ; ou à pouvoir prendre une taille gigantesque, à s'élever jusqu'au disque du soleil, à toucher la lune du bout du doigt, à plonger et à voir dans l'intérieur de la terre et dans l'intérieur de l'eau. Elle consiste à changer le cours de la nature, et à agir sur les choses inanimées comme sur les choses animées. » Cette puissance, c'est la magie. La magie est sans doute un produit naturel de l'ima-

gination indienne, et elle se retrouve dans beaucoup d'autres sectes religieuses et philosophiques de l'Inde; mais elle domine dans le sankhya de Patandjali, elle est propre à l'yoguisme; et c'est pourquoi, dans tous les drames, dans tous les contes populaires où se trouvent des sorciers, tous les sorciers sont des yoguistes.

Tel a été le mysticisme hindou. Il clôt tous les systèmes de l'Inde, il ferme le cercle de ce grand mouvement philosophique, qui comprend les différents points de vue de l'intelligence humaine. Je me suis arrêté quelque temps à la philosophie indienne, parce qu'elle vous était, je crois, inconnue, et parce qu'il était de la plus haute importance de bien reconnaître quels ont été, à leur première apparition au pied de l'Himalaya et sur les bords du Gange, les quatre systèmes dont nous devons étudier en détail, au XVIIIe siècle, à Londres et à Paris, le dernier et le plus riche développement.

SEPTIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE GRECQUE, SES COMMENCEMENTS ET SA MATURITÉ.

Philosophie en Grèce. — Commencements de sensualisme et d'idéalisme dans l'école ionienne et dans l'école pythagoricienne, dans l'école d'Élée et dans l'école atomistique. — Commencements de scepticisme dans les Sophistes. — Re-

nouvellement et constitution de la philosophie grecque. — Socrate. — Cynisme, cyrénaïsme, mégarisme. — Idéalisme de Platon. — Sensualisme d'Aristote.

Je vous ai montré le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme et le mysticisme dans l'Inde, à leur première apparition dans l'histoire. Je me propose aujourd'hui de vous les montrer à leur seconde apparition, c'est-à-dire en Grèce. Ici nous avons un grand avantage : la Grèce a une chronologie certaine, et les systèmes philosophiques s'y succèdent dans un ordre tout aussi rigoureusement déterminé que les autres phénomènes de la civilisation grecque. Si donc, faute de dates positives, j'ai dû attacher moins d'importance à l'ordre un peu hypothétique dans lequel je vous ai présenté les différents systèmes indiens, qu'à ces systèmes eux-mêmes, ici, au contraire, j'appellerai surtout votre attention sur l'ordre des systèmes, parce que cet ordre est parfaitement fixé, et parce qu'il renferme et peut nous révéler le secret du développement de l'esprit humain dans la philosophie.

Aussi haut que vous remontez dans l'histoire de la Grèce, sans vous enfoncer dans des origines hypothétiques, vous trouvez, autochthone ou venue d'ailleurs à telle ou à telle époque, une population une sans doute, mais composée de tribus différentes; vous y trouvez une même langue, une dans ses racines et dans ses formes générales, mais riche de plusieurs dialectes importants; enfin vous y trouvez une même religion qui présente de grands caractères communs, mais qui se divise dans une foule de cultes locaux. Ces cultes ont des ministres qu'une haute vénération environne; mais ces ministres ne forment pas un corps, un sacerdoce compacte. Ces cultes, ces

ministres se fondent sur des traditions sacrées; mais ces traditions ne sont point déposées dans un livre révélé, qui soit là, toujours et partout, pour rappeler l'autorité des dogmes consacrés à quiconque serait tenté de s'en écarter. Il n'y a point eu de Védas en Grèce, et cette circonstance, qui tient au caractère et à toute la destinée de la civilisation grecque, a été une des raisons les plus puissantes du rapide développement de l'esprit de recherche indépendante. Aussi l'époque qui, dans la Grèce, représenterait à peu près le règne des Védas dans l'Inde, est très-courte; on l'aperçoit à peine dans l'histoire, et elle fait place très-promptement à une seconde époque, qui, par ses rapports de ressemblance et de différence avec la première, pourrait s'appeler l'époque théologique, et représente en Grèce l'école Mimansa dans l'Inde. A la tête de cette époque est Orphée, *le théologien*, ὁ θεόλογος. Orphée est le fondateur des mystères. Si un voile épais couvre encore à nos yeux les mystères, du moins savons-nous très-bien ces deux choses, les seules qui nous intéressent : 1° La base des mystères devait être la religion ordinaire, car les mystères ont été institués par des prêtres, et ils avaient lieu d'abord dans l'intérieur des temples; 2° en même temps, il est impossible que dans les mystères on ne fît que répéter la légende, car il répugne qu'on fasse une espèce de société secrète, avec des conditions sévères d'admission, pour y dire précisément les mêmes choses qui se disaient chaque jour publiquement. Il faut donc que les mystères aient renfermé quelque chose de plus, ou une exposition plus régulière, ou déjà même une explication quelconque, physique ou morale, de la tradition et des mythes populaires. Les mystères ouvrent

en Grèce l'époque de la théologie, et celle-ci insensiblement prépare et amène celle de la philosophie. Or, il est à remarquer que c'est précisément alors que commence à s'éclaircir et à se fixer la chronologie grecque, en sorte que nous savons avec une parfaite exactitude la date précise de la naissance de la philosophie en Grèce. Elle est née six cents ans avant notre ère, quelques années de plus ou de moins; et elle s'est prolongée six cents ans après notre ère. Elle a donc eu douze siècles d'existence, douze siècles de développement régulier, pendant lesquels elle a produit, avec une fécondité admirable, une infinité de systèmes différents, dont les rapports chronologiques nettement déterminés nous permettent d'embrasser et de suivre ce vaste mouvement dans ses commencements, son progrès et sa fin.

Un caractère commun domine les commencements de la philosophie grecque; et remarquez bien ce caractère, parce qu'il vous révèle celui de toute philosophie naissante. Les systèmes philosophiques qui remplissent les deux premiers siècles de la philosophie grecque, depuis six cents ans jusqu'à quatre cents ans avant l'ère chrétienne, ont tous cela de commun qu'en général ils se rapportent plus au monde et à la nature qu'à l'homme et à la société. La pensée, dans le premier essai de ses forces, au lieu de se replier sur elle-même, est entraînée au dehors; le premier objet qui la sollicite est ce monde qui l'environne, et dont elle ne sait pas encore se bien distinguer. La philosophie grecque, à son début, a été une philosophie de la nature. Dans ces étroites limites, il y a encore deux points de vue possibles. Quand on considère la nature, on peut être frappé de deux choses, ou des

phénomènes en eux-mêmes, ou de leurs rapports. Les phénomènes eux-mêmes tombent sous les sens, ils sont visibles, tangibles, etc.; nous ne les connaissons qu'à la condition de les avoir vus, touchés, sentis. Mais les rapports des phénomènes sensibles, vous ne les touchez pas, vous ne les voyez pas, vous ne les sentez pas : vous les concevez. Que la philosophie de la nature s'applique surtout à l'étude des phénomènes, et la voilà sur la route de la pure physique. Au contraire, qu'elle néglige les termes et s'arrête à leurs rapports, la voilà sur la route de l'abstraction mathématique. De là, avec le temps, deux écoles, qui toutes deux seront des écoles de philosophie naturelle, mais dont l'une sera particulièrement une école de sensualisme et de physiciens, et l'autre une école d'idéalisme et de géomètres; je veux parler de l'école ionienne et de l'école pythagoricienne.

Je ne veux pas nier que Thalès [1], le fondateur de l'école ionienne, n'ait eu quelques connaissances mathématiques et astronomiques [2]; mais sa principale étude a été la physique. Le phénomène avec lequel il expliquait tous les autres était l'eau; et on dispute encore pour savoir s'il admettait l'intervention d'un principe supérieur qui de l'eau eût tiré toutes choses [3]. Mais s'il y a peu de mathématiques, d'astronomie et de théisme dans Thalès, il y en a beaucoup moins dans Anaximandre, et il n'y en a pas du tout dans Anaximène et dans Héraclite. Il semble

[1] De Milet, florissait vers 600 ans avant J.-C.

[2] Hérodote, I, 74; Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, 1.

[3] Aristote n'en dit rien, *Métaph.*, I, 3. Cicéron seul attribue à Thalès ce qu'il ne faut peut-être attribuer qu'à Anaxagore, *De nat. Deor.*. I, 10. *Q. Ac.*, II, 37.

bien qu'Anaximandre [1] ne sortait point de la nature, et que c'est elle seulement qui, prise dans sa totalité infinie, lui paraissait Dieu [2]. Thalès l'avait constituée tout entière avec le principe de l'eau; Anaximène [3], ainsi que plus tard Diogène d'Apollonie, employa l'air, principe un peu plus raffiné; et le dernier représentant de l'école ionienne, Héraclite [4], prit un principe plus subtil encore, mais toujours matériel, le feu. Or, le feu anime et détruit toutes choses; il est essentiellement le mouvement; le mouvement, c'est la variété; d'où la théorie que tout change, coule, se métamorphose sans cesse, et que le caractère commun de tous les phénomènes du monde est une contradiction perpétuelle, ἐναντιότης, une guerre, mais une guerre constituée; car elle-même a ses lois, qui sont les lois mêmes de ce monde, lois nécessaires, irrésistibles, εἱμαρμένη.

Dans l'école ionienne, l'âme de l'homme joue un assez faible rôle; vous pensez bien qu'elle n'est pas spirituelle dans un système où le principe premier n'est pas spirituel lui-même; elle est tantôt une modification de l'air, tantôt une modification du feu : c'est le matérialisme à son enfance. Le fatalisme est évident dans Héraclite; et toute l'école est tellement occupée du monde qu'elle ne s'élève guère au delà : c'est le seul dieu de l'école ionienne.

[1] De Milet, élève de Thalès, encore un peu astronome, Diogène, II, 2; Cicéron, *de Divinat.*, I, 50.

[2] Τὸ ἄπειρον τὸ θεῖον, Arist., *Phys.*, III, 4.

[3] Aussi de Milet, élève d'Anaximandre, florissait vers 557 avant J.-C. Sur Anaximène et Diogène d'Apollonie, voyez Aristote, *Métaphysique*, liv. Ier, chap. III, p. 135 de notre traduction.

[4] D'Éphèse, environ 500 ans avant J.-C. Aristote, *ibid.*, et Platon, dans le *Cratyle*.

Elle se prolonge et se développe dans une autre école qui en est en quelque sorte l'appendice, l'école de Leucippe et de Démocrite. Ici ce sont les atomes qui produisent le monde; le mouvement est leur attribut essentiel; ils entrent en action par eux-mêmes, et forment tous les corps, en se combinant entre eux suivant certaines lois qui leur sont inhérentes [1]. Vous voyez que c'est un système tout aussi fataliste et encore plus nettement matérialiste que celui d'Héraclite. L'âme est une collection d'atomes ronds et ignés, d'où résultent le mouvement et la pensée [2]. Voici la théorie de la connaissance humaine, suivant ce système. Les corps composés d'atomes sont continuellement en mouvement, et par conséquent en perpétuelle émission de quelques-uns de leurs atomes. Ces émanations des corps extérieurs en sont des images, εἴδωλα : c'est pour la première fois, je crois, que ce mot paraît dans la langue de la philosophie, où il doit jouer un si grand rôle. Ces images, en contact avec les organes, produisent la sensation, αἴσθησις; et cette sensation produit la pensée, νόησις. De là, comme vous pensez bien, une morale dont la seule règle est la prudence, et l'unique but le bien-être par l'égalité d'humeur, εὖ ἔστω [3]. De Dieu, pas un mot : pour l'école ionienne, dans son second développement comme dans son premier, il n'y a pas d'autre dieu que le monde; le panthéisme est propre à cette école. Qu'est-ce en effet que le panthéisme [4]? la conception du tout, τὸ πᾶν, c'est-à-dire du monde,

[1] Arist., *De la générat. et de la corrupt.*, I, 7. *Phys.*, IV, 3.

[2] Arist., *De l'âme*, I, 2.

[3] Cicer., *de Finib.*, V, 8, 29.

[4] Sur le panthéisme, voyez particulièrement le t. Ier de cette IIe série, leçon V, *Appendice*, note 3.

comme unique objet de la pensée, comme l'unique existence, comme se suffisant à lui-même et s'expliquant par lui-même, c'est-à-dire comme Dieu. Toute philosophie naissante est une philosophie de la nature, et incline au panthéisme; mais le sensualisme ionien y tombait nécessairement. Il ne considère que le monde, ne lui cherche qu'un principe matériel, fait de l'âme un air ou un atome igné, et nie ou néglige tout le reste; il aboutit au panthéisme, c'est-à-dire à l'athéisme.

Nous allons voir un tout autre ensemble d'idées sortir d'un point de départ contraire. A peu près contemporain de Thalès et d'Anaximandre, Pythagore [1], au lieu de s'arrêter aux phénomènes en eux-mêmes, ne considère que leur rapport : ce rapport est abstrait; ce rapport n'est perceptible que par la pensée; de là une tendance contraire à la tendance ionienne, de là une tout autre école. Le caractère éminent de l'école italique, c'est d'être mathématique et astronomique, et en même temps idéaliste; car les mathématiques sont fondées sur l'abstraction, et il y a une alliance intime entre les mathématiques et l'idéalisme. Aussi la liste des pythagoriciens est précisément celle des grands mathématiciens et des grands astronomes en Grèce : d'abord Archytas et Philolaüs, plus tard Hipparque et Ptolémée. L'école pythagoricienne est tellement mathématique, qu'on l'a souvent désignée par le seul nom d'école mathématique. Elle s'occupait particulièrement d'arithmétique, de géométrie, d'astronomie et de musique, toutes études qui élèvent l'esprit au-dessus de la sphère des objets sensibles. De là l'idéalisme mathématique qui pénètre toutes les parties du système pythagoricien.

[1] Né à Samos, mais s'établit à Crotone, en Italie.

La physique ionienne regardait les rapports des phénomènes comme de simples modifications de ces phénomènes; elle fondait l'abstrait sur le concret : au contraire, la physique italienne néglige les phénomènes eux-mêmes pour leurs rapports, qu'elle exprime en un rapport numérique sur lequel elle fonde les phénomènes eux-mêmes, fondant ainsi le concret sur l'abstrait. Les phénomènes de la nature ne sont pour elle que des imitations des nombres [1]. Ces nombres sont des principes actifs, des causes. Les dix nombres fondamentaux contiennent tout le système du monde : de là le système astronomique décadaire; et comme le nombre dix a sa racine dans l'unité, ces dix grands corps tournent autour d'un centre qui représente l'unité. Le centre du système du monde, selon l'apparence, les sens et l'école d'Ionie, est la terre; le centre du système du monde, selon la raison et l'école italienne, c'est le soleil. Or, comme le soleil représente l'unité, et que l'unité, quoique principe actif, est immobile, le soleil est immobile. Les lois du mouvement des dix grands corps autour du soleil constituent la musique des sphères; le monde entier est un tout, arrangé harmonieusement, κόσμος, et il a depuis gardé ce beau nom. Voilà donc une physique toute mathématique [2]. La psychologie pythagoricienne a le même caractère. Qu'est-ce que l'âme, selon les pythagoriciens? un nombre qui se meut lui-même [3]. Mais l'âme, en tant que nombre, a pour ra-

[1] Μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν, Aristot., *Métaphys.*, I, IV, p. 142-145 de notre traduction, et chap. v, p. 150.

[2] Voyez, pour tout ceci, l'excellente dissertation de Boeckh, *de vera indole Astronomiæ Philolaicæ*, Heidelb., 1810; et son écrit intitulé *Philolaos*, Berlin, 1819.

[3] Arist., *de l'Ame*, I, 2, ἀριθμὸν εἶναι τὴν ψυχήν, κινοῦν δὲ ἑαυτόν.

cine l'unité, c'est-à-dire Dieu : Dieu, en tant qu'unité, est la perfection ; et l'imperfection consiste à s'écarter de l'unité : le perfectionnement consiste donc à aller sans cesse de l'imperfection au type de la perfection, c'est-à-dire de la variété à l'unité. Le bien est donc l'unité, le mal est la diversité; le retour au bien, c'est le retour, ἄνοδος, à l'unité; et par conséquent la loi, la règle de toute morale, c'est la ressemblance de l'homme à Dieu, ὁμολογία πρὸς τὸ θεῖον, c'est-à-dire le retour du nombre à sa racine, à l'unité, et la vertu est une harmonie[1]. De là aussi la politique pythagoricienne. Elle est fondée sur un rapport, celui d'égalité; et la justice est un nombre carré, ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος[2]. C'est, si vous voulez, la gloire de cette école d'avoir introduit la morale dans la politique; mais c'est son tort d'avoir voulu réduire la politique à la morale, et d'avoir fait par là de la cité une espèce de couvent. La réputation de leur politique, car ici tout monument positif nous manque, est d'avoir penché fortement vers l'aristocratie. Cette aristocratie était toute morale, je le crois; mais enfin c'était une aristocratie, et d'autant plus redoutable qu'elle pesait sur les créatures humaines de tout le poids de l'idée sacrée de la vertu.

Voilà une école idéaliste constituée. Mais vous n'êtes pas arrivés au dernier développement de cette école; on n'y arrive qu'avec l'école d'Élée. Ce que l'école atomistique est à l'école ionienne, l'école d'Élée l'est à l'école pythagoricienne; elle en est la conséquence extrême. Pythagore avait signalé l'harmonie qui règne dans le monde, et y manifeste l'unité de son éternel principe. Xéno-

[1] Aristot., *Morale à Nicom.*, I, 6. Diog., VIII, 33.
[2] Arist., *Mor. à Nicom.*, I, 1.

phane, frappé de cette idée de l'harmonie du monde, commence déjà à tenir plus de compte de l'unité que de la variété comme élément de la composition des choses, et il tient assez mal la balance entre l'unité des pythagoriciens, et la variété qu'Héraclite et les Ioniens avaient seule considérée. Bientôt Parménide, qui succède à Xénophane, se préoccupe tellement, à l'exemple de son maître, de l'unité, que sans nier peut-être la variété, il la néglige entièrement. Zénon va plus loin : il ne néglige pas la variété, il la nie ; par conséquent il nie le mouvement, par conséquent l'existence du monde[1] ; et alors vous avez en face l'une de l'autre deux écoles qui, toutes deux placées sur le fondement exclusif, l'une du témoignage des sens, l'autre de l'abstraction rationnelle, ne reconnaissant que l'unité sans variété ou la variété sans unité, aboutissent à la négation de la matière et du monde, ou à celle de la pensée libre et de Dieu, à un panthéisme insuffisant et à un théisme chimérique.

L'école d'Élée, avec sa subtile dialectique, confond aisément l'empirisme ionien, et le pousse à la contradiction et à l'absurde, en lui prouvant que, soit dans le monde extérieur, soit dans la conscience, la variété n'est possible et n'est concevable qu'à la condition de l'unité. En même temps le bon sens de l'empirisme ionien fait aisément justice de l'unité éléatique, qui, existant seule, sans aucun dualisme, et par conséquent sans pensée, car toute pensée suppose au moins la dualité du sujet et de l'objet, exclut toute pensée, toute conception, même d'elle, et se réduit à

[1] Pour toute l'école d'Élée, voyez dans les *Fragments philosophiques, philosophie ancienne*, les deux morceaux sur Xénophane et Zénon d'Élée.

une existence absolue, semblable au néant de l'existence. De là un grand décri des deux écoles. Quelques esprits supérieurs dans les deux partis, comme Empédocle et Anaxagore, arrivant au milieu de cette lutte, essayent en vain de la terminer en empruntant quelque chose à l'un et à l'autre système. L'Ionien Anaxagore [1] ajoute à la physique ionienne l'idée pythagoricienne d'un esprit indépendant du monde, qui tire de sa propre essence le principe de son activité spontanée, Νοῦς αὐτοκράτης, et qui, dans son rapport avec le monde, y est la cause première du mouvement, ἀρχὴ τῆς κινήσεως [2]. Empédocle [3], au contraire, issu de l'école pythagoricienne, y ajoute quelques éléments ioniens, et le goût des recherches physiques. Il conserve les deux mondes de Parménide, le monde intelligible et le monde sensible [4]. Dans la théorie de l'âme il se rapproche des Ioniens; pour lui, l'âme est un composé d'éléments [5], tandis que, dans l'école pythagoricienne, c'était un nombre. Enfin, comme Héraclite, il considère le feu comme le principal agent de la nature [6].

Mais au lieu de tenter ces combinaisons laborieuses, il était plus naturel de conclure de cette lutte, qui

[1] De Clazomène, maître et ami de Périclès, vers 456.

[2] Arist., *Métaphys.*, I, 3, p. 137 de notre traduction. Citons la belle phrase d'Aristote sur Anaxagore : « Quand un homme vint dire qu'il y avait dans la nature comme dans les animaux une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme parut seul avoir conservé sa raison au milieu des folies de ses devanciers. » Platon, avant Aristote, avait dit la même chose d'Anaxagore dans le *Phédon*.

[3] D'Agrigente, vers 460.

[4] *Fragm. Emped.*, éd. Am. Peyron, p. 27.

[5] Arist., *de l'Ame*, I, 2.

[6] Arist., *Métaphys.*, I, 3, p. 140 de notre traduct.

dura près d'un siècle, qu'il n'y a rien de certain dans l'un et l'autre système, et qu'en général il ne peut y avoir rien de certain. Si la sensibilité est la mesure de toutes choses, comme on le dit dans l'école ionienne, il s'ensuit que rien n'est certain, attendu que pour les sens tout est variable, tout est dans un écoulement, dans une métamorphose perpétuelle, et que, selon les circonstances ou l'état de la sensibilité, ce qui paraissait vrai hier paraît faux aujourd'hui, au même titre et avec la même autorité. Et si, selon l'école d'Élée, on admet l'unité seule sans aucune variété, il est clair que tout est dans tout, que tout se ressemble, et qu'on peut dire de la même chose qu'elle est vraie et fausse tout ensemble : et de même pour le bien et le mal, et pour toutes choses. Vous voyez que je veux parler des sophistes. Un scepticisme frivole, mais universel, faisait le fond de leur enseignement, et il est à remarquer que les sophistes venaient également de toutes les écoles. Gorgias était de Léontium en Sicile, et disciple d'Empédocle le pythagoricien; Prodicus de Céos et Euthydème de Chio avaient aussi étudié dans la grande Grèce; Protagoras d'Abdère était un disciple de Démocrite, et Diagoras de Mélos avait été, dit-on, son affranchi. Le résultat de ce mouvement sceptique[1] fut d'exciter le goût de l'instruction, d'éveiller le sentiment de la critique, de prémunir contre les folies de l'un et l'autre dogmatisme, et de rendre nécessaires des recherches nouvelles, mieux dirigées et plus approfondies.

[1] Pour les sophistes, voyez les dialogues de Platon, Aristote, Sextus, et le savant ouvrage de M. Geel, *Historia critica Sophistarum*, Traject. ad Rhen., 1823.

Mais tout cela n'est que l'enfance de la philosophie en Grèce ; ce sont des préludes heureux et hardis, mais ce ne sont que des préludes. Ils honorent le génie grec, mais ils trahissent son inexpérience. Ils pouvaient suffire à de petites colonies; mais quand l'invasion médique eut fait refluer les colonies sur le continent grec, quand les sophistes, se répandant sur toute sa surface, eurent porté partout la connaissance des systèmes ioniens et italiques, et quand en les faisant connaître ils les eurent attaqués et décriés, alors il se forma, quatre siècles avant l'ère chrétienne, au sein de la Grèce proprement dite, dans Athènes, qui en était alors comme la capitale, un nouvel esprit philosophique qui, s'appuyant d'abord sur les systèmes antérieurs, bientôt les surpassa, et commença un nouveau mouvement, tout autrement ferme et régulier que le précédent, et qui est la philosophie grecque par excellence.

La philosophie grecque avait été d'abord une philosophie de la nature; arrivée à sa maturité, elle change de caractère et de direction, et elle devient, c'est ici un progrès sur lequel j'appelle toute votre attention, une philosophie morale, sociale, humaine. Ce qui ne veut pas dire qu'elle n'a que l'homme pour objet; loin de là, elle tend, comme elle le doit toujours, à la connaissance du système universel des choses, mais elle y tend en partant d'un point fixe, la connaissance de la nature humaine. C'est Socrate qui ouvre cette nouvelle ère, et qui en représente le caractère en sa personne. Socrate, comme on l'a dit, a fait descendre la philosophie du ciel sur la terre, en ce sens qu'il l'a détournée des hypothèses physiques et astronomiques, matérialistes et idéalistes de l'école

ionienne et de l'école italienne, et qu'il l'a ramenée à l'étude de la pensée humaine, non pas comme la borne, mais comme le point de départ de toute saine philosophie. Le Γνῶθι σεαυτόν, qui n'avait été jusque-là qu'un sage précepte, devint une méthode philosophique. C'est assez pour la gloire de Socrate d'avoir mis dans le monde une méthode, et d'en avoir fait quelques applications heureuses à la morale et à la théodicée.

Voilà donc, en termes modernes, la psychologie posée comme la base de toute métaphysique légitime. Il semble, au premier coup d'œil, qu'une direction si sage va préserver l'esprit humain des illusions des systèmes exclusifs, et qu'au moins faudra-t-il attendre quelque temps pour retrouver des folies idéalistes ou sensualistes. Non : sous les yeux mêmes de Socrate, s'élèvent deux systèmes qui se vantent de venir de lui et qui en viennent en effet, et qui déjà tombent l'un dans un rigorisme outré, l'autre dans un relâchement excessif. Je veux parler de la philosophie morale d'Antisthène ou du cynisme, et de celle d'Aristippe[1] ou du cyrénaïsme. Enfin, comme en dérision de la sagesse socratique, Euclide[2] de Mégare emprunte à la dialectique de Socrate, mêlée aux traditions éléatiques, le fondement d'une école éristique qui dégénère bientôt en une école de scepticisme.

Mais laissons là ce début insignifiant de la philosophie socratique. C'est dans Platon et dans Aristote qu'il en faut rechercher le grand et vrai développement. Quel caractère a-t-elle pris entre les mains de ces deux grands hommes ? à quel résultat ont abouti les recherches savamment

[1] Tous deux florissaient vers 380.
[2] Florissait vers 400.

dirigées des deux plus beaux génies du plus grand siècle de la philosophie grecque ?

Je commence par protester contre le caractère exclusif en sens contraire que les amis et les ennemis de Platon et d'Aristote ont imputé à leur philosophie, pour l'élever ou pour la rabaisser. Ces deux excellents génies ont su élever les deux grands systèmes de la philosophie dogmatique à leur plus haute puissance, et en même temps les retenir dans les limites de la sobriété et de la tempérance socratique. Platon ni Aristote ne sont point tombés dans les extravagances de l'idéalisme et du sensualisme ; mais il faut convenir qu'ils pourraient y conduire ceux qui s'engageraient sur leurs traces avec un sens moins droit et moins ferme.

Platon[1] est un élève de Socrate ; il est pénétré de sa méthode ; il débute par la psychologie. En appliquant la réflexion à la conscience, il y rencontre des phénomènes très-divers, dont les uns ne sont là qu'à la condition de certains autres, lesquels sont comme le fonds immuable de toute connaissance ; à savoir, ces notions d'unité, de substance, etc., que je vous ai déjà tant de fois énumérées, et qui ont pour caractère la nécessité et la généralité. Platon ne nie pas les notions particulières, variables et mobiles qui entrent dans la connaissance humaine et lui servent de matière accidentelle, mais il en distingue les notions générales sans lesquelles il n'y a pas de connaissance ; il les abstrait des autres et s'y attache comme au véritable objet des méditations du philosophe. De plus, toute saine dialectique se fonde sur la définition.

[1] Né 430 avant J.-C.

Or, la définition de l'objet le plus particulier ne peut avoir lieu qu'à une condition, la supposition d'une idée générale, à laquelle vous rapportiez l'objet à définir, et qui lui donne son nom de genre. Ainsi vous ne pensez qu'à l'aide de notions générales; vous ne définissez qu'à l'aide de notions générales : les notions générales sont les principes de vos jugements et de vos définitions. Mais ces notions ne sont point explicables par les notions particulières, puisque celles-ci seraient inconcevables sans celles-là. Elles ne viennent donc pas des sens, qui sont la source du particulier et du variable; elles appartiennent à l'esprit lui-même, à la raison, dont elles sont les objets propres. Mais en même temps que la raison les conçoit, elle reconnaît qu'elle ne les constitue pas; elle reconnaît, par exemple, qu'elle ne constitue pas le bien et le beau, dont elle a la notion, εἶδος. Elle ne peut même rien changer à la notion qu'elle en a ; elle peut l'analyser, mais non la détruire, ni la faire. Voilà donc les notions générales qui, d'un côté, sont dans la raison humaine comme ses objets, et qui, de l'autre, considérées en elles-mêmes, sont essentiellement indépendantes de la raison même qui les conçoit. Prises sous le point de vue de leur indépendance, les notions générales, εἴδη, s'appellent εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά [1], c'est-à-dire idées en elles-mêmes. Et il ne faut pas croire, comme on l'a dit, qu'alors Platon leur donne une existence substantielle; quand elles ne sont pas des objets de pure conception pour la raison humaine, elles sont les attributs de la raison divine:

[1] Voyez, dans les *Fragments philosophiques*, *philosophie ancienne* une note sur la langue de la théorie des idées, p. 144.

c'est là qu'elles existent substantiellement[1]. Ce que la raison humaine est relativement à la raison divine, qui est son principe, les εἴδη, pures conceptions de la raison humaine, le sont relativement aux εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά, attributs fixes de la raison divine. Comme notre raison n'est qu'un reflet de la raison divine, ainsi nos notions générales ne sont que des reflets des *Idées* prises en elles-mêmes ; celles-ci sont les types de toutes choses, παραδείγματα, types éternels comme le Dieu qu'ils manifestent. Mais en apparaissant soit dans la raison de l'homme comme notions générales, soit dans la nature comme lois ou formes générales, par leur mélange inévitable avec les choses ou les notions particulières, elles ne sont plus que des copies d'elles-mêmes, ὁμοιώματα. C'est de ces copies qu'il faut partir pour s'élever à leurs modèles suprêmes et à leur substance, Dieu. C'est là ce que Platon recommande sans cesse. Il y a du divin dans le monde et dans l'âme, à savoir, l'élément général de toutes choses, τὸ καθόλου, τὸ ἕν, mêlé à l'infinie variété des phénomènes particuliers et sensibles, τὰ πολλά, τὸ ἄπειρον. Au lieu de s'enfoncer et de se perdre dans l'étude de cette diversité insignifiante, il en faut rechercher les lois générales, et de ces lois remonter à l'éternel législateur. Au lieu de s'arrêter aux rapports des idées générales avec les notions sensibles qui y sont mêlées, il faut partir de ces idées générales pour s'élever à leurs modèles incorruptibles. Or, on ne le peut qu'en séparant du sensible et du variable les idées générales, et en s'y at-

[1] Partout nous avons repoussé l'absurde opinion que Platon ait considéré les idées comme des êtres subsistants par eux-mêmes; voyez Ire série, t. II, leçons VII et VIII, *Dieu, principe des vérités nécessaires*, p. 85, et t. IV, leçon XXI, p. 461. Voyez aussi notre écrit de la *Métaphysique d'Aristote*, p. 48.

tachant comme à ce qui est véritablement, τὸ ὄντως ὄν, tandis que le particulier n'est qu'un phénomène, une pure apparence, μὴ ὄν. L'abstraction, voilà donc le procédé, l'instrument de toute bonne philosophie : c'est aussi le procédé qui caractérise le génie de Platon. De là tout ce qu'il y a de vrai et de sublime, et j'allais dire aussi ce qu'il y a d'un peu chimérique dans la philosophie platonicienne; de là son esthétique, de là sa morale, de là sa politique, et d'abord son goût décidé pour les mathématiques.

Platon avait écrit, dit-on, sur la porte de son école : Nul n'entre ici qui n'est géomètre. Vous concevez, en effet, combien l'habitude mathématique de ne considérer dans les quantités et les grandeurs que leurs propriétés essentielles, était une préparation heureuse à l'abstraction platonicienne. Lui-même était un géomètre éminent[1], un excellent astronome[2]. Sur la fin de sa vie, il adopta le système pythagoricien qui fait tourner la terre autour du soleil, et place le soleil immobile au centre du monde. Son objet constant est de rapporter sans cesse le particulier au général, l'apparent au réel, le monde sensible, changeant et mobile, à celui des idées, où se trouve la vérité éternelle. Ainsi, en esthétique, dans un bel objet, il sépare sévèrement la matière du beau, qui est apparente, visible, tangible, sensible enfin, de la beauté elle-

[1] Il est l'auteur de l'*Analyse géométrique*, et c'est à lui ou à ses disciples immédiats qu'il faut rapporter les sections coniques et les lieux géométriques. Voyez Montucla, *Histoire des Mathématiques*, t. Ier, p. 164.

[2] Delambre, *Histoire de l'Astronomie ancienne*, t. Ier, p. 17. « Platon mérite d'être considéré comme l'un des premiers promoteurs de la véritable science astronomique. »

même, qui ne tombe pas sous nos sens[1], qui n'est pas une image, mais une idée ; et c'est à cette beauté idéale, αὐτὸ τὸ κάλον, qu'il rapporte l'amour, l'amour véritable, celui de l'âme, abandonnant la matière même de la beauté, son phénomène externe, son objet visible, au phénomène correspondant de l'amour sensible. Telle est la théorie de la beauté idéale et de l'amour platonique. En morale, la loi des actions est la conformité de l'action à la raison, pourvue de l'idée du bien[2]. Mais cette idée du bien, à laquelle doit se rapporter notre action, se rapporte elle-même au bien absolu, à Dieu. Le Dieu de Platon n'est pas une idée ; c'est un[3] être réel, doué d'intelligence, de mouvement et de vie[4]. Il est la beauté sans mélange[5] ; il n'est sorti de lui-même pour produire l'homme et le monde que par l'effusion de sa bonté[6]. Aussi, sur les hauteurs de la morale platonicienne, cette première maxime que donne l'analyse de la conscience : La loi de toute action est le rapport de cette action à la raison, est-elle remplacée par cette autre maxime tout autrement générale : La loi morale est le rapport de l'homme à Dieu ; la vertu est l'effort de l'humanité pour atteindre à la ressemblance avec son auteur, ὁμοίωσις θεῷ[7]. Comme l'esthétique de Platon est toute métaphysique et sa morale toute religieuse, ainsi sa politique est toute morale.

[1] Voyez l'*Hippias*, le *Phèdre*, le *Banquet*.
[2] *République*.
[3] Sur la nature du Dieu de Platon, voyez Ire série, t. II, leçon IX et X, *du Mysticisme*, p. 110.
[4] Le *Sophiste*.
[5] Le *Banquet*.
[6] Le *Timée* et les notes de notre traduction, t. XII, p. 341.
[7] Le *Théétète* et le *Timée*.

Il gourmande Thémistocle et Périclès pour s'être occupés de la prospérité extérieure de l'État, au lieu de songer avant tout à sa force morale, à la vertu des citoyens[1].

Enfin, si vous considérez dans Platon ses vues historiques, vous trouverez qu'il est plein de vénération pour le passé. En politique, quoique libéral et ennemi déclaré de l'arbitraire et de la tyrannie, il incline plus vers Sparte que vers Athènes, et il a sous les yeux la législation de Minos et de Lycurgue, et s'il imite[2] celle de Solon, c'est pour la rendre plus sévère. En philosophie, il est impitoyable envers Démocrite et Protagoras[3]; il combat, il est vrai, l'école d'Élée et son unité immobile, mais il professe pour l'école pythagoricienne la plus haute admiration; et il en reproduit plus d'une fois avec complaisance les principes et même le langage. Son système du monde est tout pythagoricien. Sa théorie des idées est presque la théorie des nombres de Pythagore : sans doute elle la surpasse infiniment; car si les nombres sont plus intellectuels que les éléments, les idées le sont encore plus que les nombres; elles substituent dans l'esprit de l'homme la logique à l'arithmétique, et dans Dieu des attributs spirituels et moraux à des puissances géométriques[4]; elle la surpasse, dis-je, mais elle en vient; c'est un progrès considérable, mais c'est une imitation manifeste. Indépendant comme un élève de Socrate, vous verrez

[1] Le *Gorgias*.

[2] Les *Lois*, l'argument et les notes.

[3] Le *Protagoras*, le *Théétète*, etc.

[4] Voyez dans les *Fragments, Philosophie ancienne*, les *antécédents du Phèdre*, p. 150; et en général, pour les rapports et les différences de Platon et de Pythagore, outre ce morceau, celui qui est intitulé : *Examen d'un passage pythagoricien du Ménon*.

toujours Platon usant librement des traditions religieuses, mais vous le verrez toujours mettre avec soin sa philosophie en rapport avec ces traditions[1]. Quant à la forme de ses ouvrages, ce n'est plus sans doute la poésie des pythagoriciens et des éléates ; déjà il écrit en prose, mais il écrit des dialogues, et sa prose est encore pénétrée d'un souffle poétique. Le style de Platon est très-simple ; mais dans cette simplicité domine le sublime, tempéré par la grâce. En résumé, le procédé constant de Platon est l'abstraction, et l'abstraction lui donne une tendance idéale. L'idéal, c'est un mot que Platon a mis dans le monde ; et le nom est resté attaché à sa manière comme à son système. Ce système est un idéalisme avoué. La gloire de Platon, je le répète, est de l'avoir élevé si haut et d'avoir su le retenir quelque temps sur la pente qui emporte tout idéalisme à l'extravagance.

La même gloire dans un autre genre n'a pas manqué à Aristote. Platon se sert de l'analyse psychologique et logique pour tirer du sein de la connaissance humaine un élément qui ne vient pas des sens. Cet élément trouvé, il s'en sert comme d'un point de départ et d'un point d'appui pour s'élancer au delà du monde visible : les idées générales dans l'esprit, τὰ εἴδη, le conduisent aux idées absolues, τὰ εἴδη αὐτὰ καθ' αὑτά, et celles-ci à Dieu, leur sujet propre. Au contraire, Aristote, tout en reconnaissant avec Platon qu'il y a dans l'esprit des idées qu'on ne peut expliquer par l'expérience sensible, au lieu de partir de ces idées pour s'élever par l'abstraction à leur source invisible, s'attache à les suivre dans la réalité.

[1] Voyez le *Phédon* et l'argument, le *Gorgias* et l'argument vers la fin.

L'un semble aspirer à sortir du monde, l'autre s'y enfonce ; il le reconnaît comme l'œuvre d'un dieu, mais il s'y renferme, et l'étudie sous toutes ses formes et dans tous ses grands phénomènes ; il étudie la nature comme l'humanité, l'esprit comme la matière, les arts comme les sciences. De là la métaphysique et l'histoire naturelle, la logique et la physique, la poétique, la rhétorique et la grammaire, avec la morale et la politique. Platon est le génie de l'abstraction, Aristote celui de la classification. Le premier a plus d'élévation, le second plus d'étendue.

Il n'est pas aussi vrai qu'il plaît à certaines personnes de le répéter, qu'Aristote tire toutes les connaissances humaines d'une seule source, l'expérience sensible[1]. Aristote distingue soigneusement trois classes de vérités : 1° les vérités qu'on obtient par la démonstration, les vérités déduites ; 2° les vérités générales qui sont les bases de toute démonstration, et qui viennent de la raison même; 3° les vérités particulières qui viennent de l'expérience sensible. Comme Platon, il part de la distinction du particulier et de l'universel. « L'expérience sensible, dit-il, donne ce qui est ici, là, maintenant, de telle ou de telle manière ; mais il est impossible qu'elle donne ce qui est partout et toujours[2]. » « Les vérités premières, les prin-

[1] Aujourd'hui j'hésiterais moins à céder à l'opinion commune et à imputer à Aristote un empirisme plus ou moins conséquent. Lui-même, à la fin des *Derniers analytiques*, liv. II, chap. XIX, déclare que les notions les plus générales viennent de la comparaison des notions particulières, et celles-ci de la sensation. Voyez aussi le *Traité de l'Ame*, III, 8, où Aristote soutient qu'il n'y a pas de pensée sans image.

[2] *Dern. Analyt.* 1, 31. Αἰσθάνεσθαι ἀναγκαῖον τόδε τε καὶ τόδε καὶ νῦν· τόδε καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι· οὐ γὰρ τόδε οὐδὲ νῦν, οὐ γὰρ ἀεὶ ἦν καθόλου· τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχόθεν — καθόλου φαμὲν εἶναι.

cipes ne se prouvent pas ; ils entraînent immédiatement notre assentiment, notre foi ; il ne faut pas rechercher leurs fondements, ils reposent sur eux-mêmes[1]. »

Platon s'était surtout occupé de dialectique. Il excelle dans la polémique contre toute vue particulière ; son grand objet est de montrer l'inconsistance des notions particulières et de conduire aux idées, base de toute certitude et de toute science : Platon est essentiellement réfutatif. Aristote est moins dialecticien que logicien. Il ne réfute pas, il démontre ; ou du moins la réfutation ne joue chez lui qu'un rôle secondaire dans la démonstration, tandis que dans Platon la réfutation est la démonstration tout entière. Aussi l'un procède par le dialogue si propre à la réfutation, et voile son but dogmatique ; l'autre commence par l'établir, et y marche ouvertement par la dissertation régulière et la grande voie de la démonstration. Platon se sert davantage de l'induction ; Aristote, de la déduction : aussi en a-t-il perfectionné l'instrument, en donnant le premier les lois du syllogisme régulier.

J'ajoute qu'Aristote reconnaît une cause première à l'univers, une cause qui commence le mouvement sans y tomber[2] ; et ce n'est pas une cause physique, c'est une intelligence[3], une intelligence qui se connaît elle-

[1] *Topiques*, I, 1. Ἐστὶ γὰρ ἀληθῆ μὲν καὶ πρῶτα, μὴ δι' ἑτέρων, ἀλλὰ δι' ἑαυτῶν ἔχοντα τὴν πίστιν· οὐ δεῖ γὰρ ἐν ταῖς ἐπιστημονικαῖς ἀρχαῖς ἐπιζητεῖσθαι τὸ διὰ τί, ἀλλ' ἑκάστην τῶν ἀρχῶν αὐτὴν καθ' ἑαυτὴν εἶναι πιστήν.

[2] *Phys.*, VIII, 5. Τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον. Voyez aussi la *Métaphysique*, liv. XII, chap. VII.

[3] *Phys.*, II, 5. Ἀνάγκη πρότερον Νοῦν αἴτιον καὶ φύσιν εἶναι καὶ ἄλλων πολλῶν καὶ τοῦδε τοῦ παντός.

même[1]. Le dieu d'Aristote se suffit à lui-même[2]; il est différent du monde, à ce point même qu'il ne le connaît pas; ce qui est l'extrémité opposée à celle du panthéisme, et qui n'est ni moins absurde ni moins dangereuse[3].

Cependant je ne veux point affirmer qu'Aristote ait toujours tenu la balance si ferme entre l'idéalisme et le sensualisme, qu'il n'ait point incliné d'un côté plus que de l'autre. Une tendance sensualiste y est souvent incontestable.

Remarquez qu'Aristote est bien moins grand comme mathématicien et astronome que comme physicien, et surtout comme naturaliste. Je n'ai pas besoin de vous rappeler l'*Histoire des Animaux*, qui fait encore aujourd'hui l'admiration de la science moderne. Contrairement à l'école pythagoricienne et platonicienne, et conformément à l'école ionienne, il a fait tourner le soleil autour de la terre[4]. Selon lui, le mouvement est éternel ainsi que le monde[5].

[1] *Métaphysique*, liv. XII, chap. IX, p. 214 de notre traduction: « Dieu se pense lui-même, s'il est ce qu'il y a de plus puissant, et sa pensée est la pensée de la pensée. »

[2] *Polit.*, VII, 1. Ἐυδαίμων ἐστὶ καὶ μακάριος δι' οὐδὲν δὴ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν, ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτός.

[3] Aristote, dans la *Métaphysique*, liv. XII, chap. IX, déclare que l'intelligence première ne pense, c'est-à-dire ne connaît qu'elle-même, et rien autre chose, et que connaître autre chose la dégraderait. « Il est des choses, dit-il, qu'il vaut mieux ne pas voir que de les voir... Il est évident que l'intelligence première pense à ce qu'il y a de plus excellent et de plus divin, et qu'elle ne change pas d'objets, et changer pour elle ce serait déchoir; ce serait déjà tomber dans le mouvement. »

[4] *Métaphysique*, liv. XII, chap. VIII. Montucla, *Hist. des Mathém.*, t. Ier, p. 186.

[5] *Du Ciel*, I, 12; *Métaphysique*, liv. XII, chap. VI, p. 190. « Il est impossible que le mouvement naisse ou périsse, car il est éternel... » *Ibid.*, p. 193. « Le monde est éternel soit en son état de mouvement périodique,

Relativement à l'âme, il reconnaît avec Platon qu'elle est distincte du corps, mais il déclare en même temps qu'elle en est inséparable; elle n'est que la forme première d'un corps animé[1]; et en se prononçant pour l'immortalité du principe intellectuel, il ne lui accorde qu'une immortalité sans mémoire[2].

Son esthétique est à moitié empirique; l'art n'y est que l'imitation de la nature. De là la théorie célèbre opposée à celle du beau idéal du platonisme[3].

En morale, Aristote a bien l'air de tirer la volonté du désir et de l'appétit[4]. Il ne s'élève pas aussi vivement que Platon contre les passions; il ne veut que les régler; mais comment les règle-t-il? Qu'est-ce que la vertu, selon lui? L'équilibre entre les passions[5], le juste milieu, le *ne quid nimis*, rien de trop, la mesure. Mais remarquez que si cette philosophie morale est plus active, tandis que celle de Platon est plus contemplative, elle a l'inconvénient d'être arbitraire. Car qui déterminera cette juste mesure qu'il faut garder dans la passion? Quelle est la règle, la formule qui prescrira la dose convenable en laquelle on doit mêler la colère et la douceur, la vivacité et la paresse, pour en former la vertu? La loi d'Aristote est bonne; mais elle en suppose une autre plus élevée et plus fixe.

soit d'une autre manière. » P. 196. « Il existe un être éternellement mû d'un mouvement continu. »

[1] *De l'Ame*, liv. II, chap. I et II.

[2] *Métaphysique*, XII, III; *de l'Ame*, III, 5. Tennemann affirme qu'il la lui refuse.

[3] Voyez *la Poétique* et *la Rhétorique*.

[4] *De l'Ame*, III, IX et X.

[5] *Mor. Nic.*, II, 6. Αὐτὴ (ἡ ἠθικὴ) γὰρ ἐστὶ περὶ πάθη καὶ πράξεις, ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέσον.

En politique, Aristote avait écrit deux ouvrages, dont l'un est tout à fait le type de celui de Montesquieu. Le même homme qui avait soumis à une analyse sévère les différents éléments de l'organisation des animaux, et ceux de la pensée humaine dans toutes ses grandes applications, ce même homme avait recherché les éléments de tous les gouvernements connus jusqu'à lui, grecs et étrangers; il avait décrit les formes de tous ces gouvernements, et sans incliner ni vers l'un ni vers l'autre, avec l'impassible sang-froid qui le caractérise, il les avait rappelés à leurs lois les plus générales. C'était un véritable *Esprit des Lois*. Il a péri[1]; mais, grâce à Dieu, il a passé en grande partie dans l'ouvrage politique qui nous reste d'Aristote. Cet ouvrage est un des plus beaux monuments de l'antiquité; il est profondément historique, et il contient aussi une théorie politique proprement dite. Le principe de l'État est l'utilité, selon Aristote[2]. Nous voilà bien loin de la politique de Platon. Le principe de l'utilité a sa vérité, sans doute, mais il n'est pas toute la vérité; il peut égarer, et il a égaré Aristote. Le vrai principe de l'État c'est la justice, or, la justice est toujours utile, et la réciproque est généralement vraie; mais en intervertissant les termes, en mettant l'utilité pour principe au lieu de la justice, la plus petite erreur sur l'utile, l'utile si difficile à calculer, précipite dans d'innombrables injustices. Ainsi Aristote rencontre sur son chemin la grande question politique de l'antiquité, celle de l'esclavage; et appliquant mal le principe de l'utilité, il la ré-

[1] Diog., v, 5. Voyez la collection qu'a donnée Neumann des fragments qui en subsistent. Heidelb., 1827.

[2] Liv. Ier, les premières lignes.

sout en faveur de l'esclavage : il y aura donc des hommes destinés à l'esclavage, d'autres à la liberté et à la tyrannie ; les uns doivent commander, les autres obéir, et cela pour leur plus grand avantage : Aristote le dit expressément[1]. Il y a plus, il va jusqu'à réclamer quelquefois la tyrannie, toujours dans l'intérêt général. Sans doute, il est des cas où il faut savoir remettre temporairement les lois entre les mains d'un homme de génie; mais, selon Aristote, il y a des mortels qui sont rois de droit naturel[2]. Son roi naturel ressemble si fort à Alexandre, qu'il n'est pas impossible que le maître ait ici pensé à son héroïque écolier[3].

Enfin, dans ses vues historiques, Aristote ne vante jamais le passé. Nul emploi des formes mythologiques ; jamais un appel, jamais une allusion favorable aux religions et à la mythologie[4]. Son indépendance ressemble au mépris ou à une absolue indifférence. Il ne faut pas oublier qu'il a créé presque la prose didactique; car autant l'idéal domine dans le style de Platon, autant la rigueur domine dans celui d'Aristote. Mais comme on reproche à Platon, dans quelques endroits, un peu de luxe poétique, on peut aussi reprocher à Aristote une extrême sécheresse. Si l'un abuse de l'abstraction et de la généralisation, l'autre abuse de l'analyse, de ce talent de dé-

[1] *Polit.*, I, 3, 5, 6. Καὶ ὅτι εἰσὶν οἱ μὲν φύσει δοῦλοι, οἱ δὲ ἐλεύθεροι... ὧν συμφέρει τῷ μὲν δουλεύειν, τῷ δὲ δεσποτίζειν.

[2] *Ibid.*, III, 8.

[3] Je renvoie pour un meilleur jugement sur la politique d'Aristote à l'argument des *Lois*, t. VII de notre traduction de Platon.

[4] Simplic. *ad Aristot. Categor.*, cap. I, p. 2. Οὐ μὲν οὐδὲ μύθοις, οὐδὲ συμβολικοῖς αἰνίγμασιν, ὡς τῶν πρὸ αὐτοῦ τινές, Ἀριστοτέλης ἐχρήσατο.

composition à l'infini qui, s'exerçant à la fois sur les idées et sur leurs signes (car Aristote avait très-bien vu leur influence[1]), aboutit quelquefois à une subtilité excessive, et réduit tout méthodiquement en une poussière imperceptible; tandis que Platon, alors même qu'il s'égare dans les cieux, est toujours entouré de brillants nuages.

Tels sont, grossièrement mais fidèlement représentés, les deux grands génies, ou plutôt les deux grands systèmes que produisit presque en même temps la philosophie grecque dans ses plus beaux jours, dans ses jours de vigueur, de maturité et de sagesse; et ces deux systèmes contiennent déjà, nous l'avons vu, le sensualisme et l'idéalisme en des limites raisonnables. La prochaine leçon les suivra dans tout leur développement.

HUITIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE GRECQUE. SES DÉVELOPPEMENTS ET SA FIN.

L'école platonicienne et l'école péripatéticienne inclinent de plus en plus à l'idéalisme et au sensualisme. — L'épicuréisme et le stoïcisme bien plus encore. — Lutte des deux systèmes. Scepticisme. — Première école sceptique, née de l'idéalisme : nouvelle Académie. — Seconde école sceptique, née du sensualisme : Ænésidème et Sextus. — Retour du besoin de savoir et de croire : mysticisme. — École d'Alexandrie. Sa

[1] Voyez son traité *sur le Langage*, περὶ Ἑρμηνείας.

théodicée. Sa psychologie. — Extase. — Théurgie. — Fin de la philosophie grecque.

Vous avez vu Platon et Aristote, presque au sortir des mains de Socrate, encore tout pénétrés de son esprit et de sa méthode, diviser d'abord la philosophie grecque en deux grands systèmes, qui, bien que retenus en de sages limites par le génie plein de bon sens de ces deux grands hommes, inclinent pourtant vers l'idéalisme et vers le sensualisme, et se rapportent davantage, l'un à l'école ionienne, l'autre à l'école pythagoricienne. Une analyse rapide sans doute, mais exacte, a dû vous en convaincre; mais si cette analyse ne vous suffisait pas, vous pouvez consulter un dialecticien bien autrement sûr que moi, le temps, l'histoire, qui sait tirer infailliblement des principes qu'on lui confie les conséquences qu'ils recèlent, et qui éclaire ces principes de la lumière de leurs conséquences. Je vous ai dit que le système d'Aristote se rapportait davantage au sensualisme ionien, et le système de Platon à l'idéalisme pythagoricien. Interrogeons les faits et l'histoire. Qu'a fait des principes de Platon l'école platonicienne? qu'a fait des principes d'Aristote l'école péripatéticienne?

Après la mort de Platon, cinq hommes[1] soutiennent à l'Académie la philosophie platonicienne avec talent et avec fidélité. Cette fidélite est ici précieuse à constater[2]. Eh bien! quel caractère a pris le platonisme entre les

[1] Speusippe, Xénocrate, Polémon, Cratès et Crantor.

[2] Cicéron, *Quæst. Academ.*, I, 9. « Speusippus et Xenocrates, qui « primi Platonis rationem auctoritatemque susceperunt, et post hos Po-« lemon et Crates unaque Crantor in Academia congregati diligenter ea « quæ a superioribus acceperant, tuebantur. »

mains de ces disciples si fidèles à leur maître, et surtout du plus illustre, Xénocrate? Je lis dans Aristote[1] que Xénocrate définit l'âme un nombre qui se meut lui-même. C'est une maxime pythagoricienne. On voit encore, par un passage de Stobée[2], que Xénocrate ramena dans la philosophie la langue de la théologie astronomique des pythagoriciens. Il paraît qu'il avait aussi singulièrement exagéré la psychologie platonicienne; car Cicéron déclare que Xénocrate séparait tellement l'âme du corps, qu'il était difficile de dire ce qu'il en faisait[3]. Enfin, en morale, ce même Cicéron nous apprend[4] que Xénocrate exagérait la vertu et déprimait tout le reste. Voilà donc l'Académie devenue presque ouvertement idéaliste et pythagoricienne. Voyons ce qu'est devenue de son côté l'école d'Aristote.

Au premier coup d'œil que je jette sur la liste des platoniciens et des péripatéticiens[5], je suis frappé de

[1] Arist., *de l'Ame*, I, 2 : Ξενοκράτης τῆς ψυχῆς τὴν οὐσίαν ἀριθμὸν αὐτὸν ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενον ἀποφηνάμενος. Cicéron dit à peu près la même chose, *Tusc.*, I, 10.

[2] Stobée, *Eclog. Phys.*, p. 62. Ξενοκράτης... τὴν μονάδα καὶ τὴν δυάδα θεούς, τὴν μὲν ὡς ἄῤῥενα πατρὸς ἔχουσαν τάξιν, ἐν οὐρανῷ βασιλεύουσαν, ἥντινα προσαγορεύει καὶ Ζῆνα καὶ περιττὸν καὶ νοῦν, ὅστις ἐστὶν αὐτῷ πρῶτος θεός, τὴν δὲ ὡς θήλειαν, μητρὸς θεῶν δίκην τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν λήξεως ἡγουμένην, ἥτις ἐστὶν αὐτῷ ψυχὴ τοῦ παντός... θεῖον δὲ εἶναι καὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τοὺς ἀστέρας πυρώδεις ὀλυμπίους θεοὺς καὶ ἑτέρους ὑποσελήνους δαίμονας ἀοράτους.

[3] Cicéron, *Academ.*, I, 11. « Expertem... corporis animam. » — *Academ.*, II, 39. « Mentem quoque sine ullo corpore, quod intelligi quale « sit vix potest. »

[4] *Tusc.*, V, 18. « Exaggerabat virtutem, extenuabat cætera et abjicie- « bat. »

[5] On a vu plus haut celle des platoniciens; voici celle des péripatéti-

trouver surtout des moralistes parmi les platoniciens, et des physiciens parmi les péripatéticiens. Ainsi Théophraste a laissé un nom dans l'histoire naturelle, et Straton de Lampsaque était appelé *le Physicien*. Voyons donc ce que ces physiciens ont fait du péripatétisme. Théophraste, selon Cicéron [1], attribue le caractère de divinité tantôt à l'intelligence, ce qui est la pure doctrine d'Aristote, mais tantôt aussi au ciel et à tout le système astronomique. Mais voici quelque chose de plus net. Dicéarque enseigne [2] qu'il n'y a point d'âme, que l'âme est un mot, *nomen inane;* que cette force par laquelle nous agissons et nous sentons n'est pas autre chose que la vie répandue également dans tous les corps; que ce qu'on appelle âme est inséparable du corps, qu'elle n'est qu'un corps, une matière une et simple dans son essence, mais dont les différents éléments sont arrangés et tempérés entre eux de manière à produire la vie et le sentiment. Aristoxène le musicien, sorti également de l'école d'Aristote, regarde l'âme [3] comme une

ciens : Théophraste, Eudème, Dicéarque, Aristoxène, Héraclide, Straton, Démétrius de Phalère, Lycon, Hiéronyme, Ariston, Critolaüs, Diodore de Tyr.

[1] Cicéron, *de Nat. Deor.*, I. « Modo... menti divinum tribuit principatum, modo cœlo, tunc autem et signis sideribusque cœlestibus »

[2] Cicéron, *Tusc.*, I, 10. « Nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen inane totum, frustraque animalia animantes appellari, neque in homine inesse animum et animam, nec in bestia, vimque omnem eam qua vel agamus vel sentiamus in omnibus corporibus vivis æquabiliter esse fusam, neque separabilem a corpore esse, quippe quæ nulla sit, nec sit quidquam nisi corpus unum et simplex ita figuratum ut temperatione naturæ vigeat et sentiat. »

[3] Cicéron, *Tusc.*, I, 10. « Aristoxenus musicus idemque philosophus (animam) ipsius corporis intentionem quamdam velut in cantu et

vibration du corps, comme la résultante des différents éléments et mouvements du corps, et ce qu'on appelle en musique l'harmonie. Ce que Dicéarque et Aristoxène avaient fait pour l'âme, Straton le physicien le fit pour Dieu. Selon lui, ce que l'on appelle Dieu, intelligence et puissance divine[1], n'est pas autre chose que la puissance de la nature dépourvue de toute conscience d'elle-même ; il n'y a pas besoin de l'hypothèse d'un dieu pour expliquer le monde[2] ; tout s'opère et s'explique par l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, par les poids et les contrepoids de la nature. Le monde est un pur mécanisme[3] ; l'espace n'est que le rapport de distance des corps entre eux[4] ; le temps, le rapport des événements[5]. En métaphysique, tout est relatif[6], et le vrai et le faux se réduisent à de purs mots. Pour la morale[7], Straton s'en était peu oc-

« fidibus, quæ harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura « varios motus cieri, tanquam in cantu sonos dicit... »

[1] Cicéron, *de Natur. Deor.*, I, 13. « Strato, is qui physicus appellatur, « omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quæ causas gi- « gnendi, augendi et minuendi habeat, sed careat omni sensu ac figura. »

[2] Cicéron, *Academ.*, IV, 38. « Lampsacenus Strato negat opera deo- « rum se uti ad fabricandum mundum ; quæcumque autem sunt docet « omnia esse effecta naturæ, et quidquid aut sit aut fiat naturalibus fieri « aut factum esse docet ponderibus et motibus. »

[3] Plutarq., *advers. Colot.* Straton, le coryphée du Lycée, *τῶν ἄλλων περιπατητικῶν κορυφαιότατος*, combat Platon sur le mouvement, sur l'intelligence, sur l'âme, et prétend que le monde est un pur mécanisme, *οὐ ζῶον εἶναι φησί.*

[4] Stobée, *Eclog. Phys.*, p. 380. *Τόπον δὲ εἶναι τὸ μετάξυ διάστημα τοῦ περιέχοντος καὶ τοῦ περιεχομένου.*

[5] *Τὸ ἐν ταῖς πράξεσι πόσον.* Simplic., *Physic. Arist.*, p. 187.

[6] Sext. Empir., *advers. Mathem.*, VII, 13.

[7] Cicér., *de Finib.*, V, 5. « Perpauca de moribus. » Il faut pourtant avouer qu'il y a dans l'antiquité deux passages qui semblent en opposi-

cupé. Enfin, dans un commentaire inédit d'Olympiodore sur le *Phédon*, qui est à la Bibliothèque du roi[1], je trouve une polémique de ce même Olympiodore en faveur de l'immortalité de l'âme, contre Straton le physicien. Le peu de moralistes que renferme la liste des successeurs immédiats d'Aristote, ne sont que des rhéteurs sensualistes[2]. Voilà où un siècle après la mort d'Aristote, son école était arrivée.

Trois siècles avant l'ère chrétienne, les deux écoles péripatéticienne et platonicienne, abaissées et dégénérées, sont remplacées par deux autres écoles qui héritent de leur importance, les continuent en les présentant sous d'autres formes, et reprennent en sous-œuvre la querelle du péripatétisme et du platonisme. Je veux parler de l'épicuréisme et du stoïcisme. Mais ici se présente un phénomène qu'il importe de vous signaler : ici commence le démembrement de la philosophie grecque. D'abord, l'école ionienne et l'école pythagoricienne s'étaient particulièrement occupées du monde extérieur, et la philosophie n'avait guère été qu'une philosophie de la nature. Socrate la ramène à l'étude de la nature humaine ; Aristote et Platon, en restant fidèles à l'esprit de Socrate, en partant de la nature humaine, arrivent à un système complet

tion avec les précédents : l'un est un passage de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote, p. 225 ; l'autre, un passage de Plutarque (*de Solertia Animal.*), où Straton aurait maintenu que la sensibilité sans l'esprit ne voit pas, n'entend pas, etc., et que c'est l'esprit qui perçoit, et non pas le sens.

[1] Voyez *Fragments philosophiques, Philosophie ancienne*, p. 515.

[2] Cicér., *ibid.* Lycon : « Hujus discipulus, oratione locuples, rebus « ipsis jejunior. » — Ariston : « Gravitas in eo non fuit. » — Hieronyme : « Summum bonum vacuitatem doloris... » — Critolaüs : « Summum « bonum ponit perfectionem vitæ recte fluentis secundum naturam. »

qui embrasse avec la nature humaine la nature entière, Dieu et le monde. Aristote et Platon ont donné à la philosophie toutes ses parties ; ils l'ont constituée. Mais après eux, à la suite des débats de leurs écoles, le génie systématique, découragé, s'affaiblit, quitte les hauteurs pour ainsi dire, descend dans la plaine, et aux vastes questions de la métaphysique succèdent les recherches intéressantes, mais bornées, de la philosophie morale. Le caractère commun du stoïcisme et de l'épicuréisme est de réduire presque entièrement la philosophie à la morale. Suivons-les sur cet étroit terrain ; là, ce semble, il nous sera plus facile de discerner les principes et les conséquences, le vrai caractère de l'un et de l'autre système. Commençons par l'épicuréisme.

L'épicuréisme se propose de conduire l'homme à sa fin. Ce qui peut cacher à l'homme sa véritable fin, ce sont ses illusions, ses préjugés, ses erreurs, son ignorance. Cette ignorance est de deux sortes. C'est d'abord l'ignorance des lois du monde extérieur au sein duquel l'homme passe sa vie ; ignorance qui peut conduire à des superstitions absurdes, et troubler l'âme du délire des fausses craintes et des fausses espérances ; de là la nécessité de la physique comme moyen de morale. L'autre ignorance, qui peut détourner l'homme de sa véritable fin, est celle de sa propre nature, de ses facultés, de leur puissance et de leurs limites. Il faut donc, et avant tout, une connaissance exacte de la raison humaine. De là ces prolégomènes de la philosophie épicurienne, appelés Canonique, c'est-à-dire recueil de règles sur la raison humaine et sur son emploi.

Voici quelle est la théorie de la raison humaine selon

Épicure. Les corps dont se compose l'univers sont eux-mêmes composés d'atomes, lesquels sont dans une perpétuelle émission de quelques-unes de leurs parties, ἀπόρροαι. Ces atomes, en contact avec les sens, produisent la sensation, αἴσθησις. Je vous dis les mots grecs ; car l'histoire du langage philosophique n'est pas une partie sans importance de l'histoire des idées. Une sensation peut être conçue, ou par rapport à son objet, ou par rapport à celui qui l'éprouve. Par rapport à celui qui l'éprouve, elle est affective, agréable ou désagréable ; elle engendre les sentiments, les passions primitives, τὰ πάθη. A la sensation est attachée inséparablement la connaissance de l'objet qui l'excite, et voilà pourquoi Épicure a marqué la relation intime de ces deux phénomènes, en leur donnant deux noms analogues. Il a appelé ἐπαίσθησις le second phénomène joint au premier ; c'est la sensation par rapport à son objet, la sensation représentative, l'idée de sensation, l'idée sensible des modernes. Or, toute sensation est toujours vraie en tant que sensation ; elle ne peut être ni prouvée ni contredite, ἄλογος ; elle est évidente par elle-même, ἐναργής. C'est des sensations, des idées sensibles que nous tirons toutes nos idées générales ; et nous les en tirons, parce que les sensations en contiennent les germes, comme par anticipation. De là les προλήψεις, les anticipations d'Épicure sur lesquelles on dispute encore. Il en résulte les idées générales, δόξαι : ces idées générales, qui appartiennent à l'homme même, et qui sont l'ouvrage de sa raison, sont seules sujettes à l'erreur. L'erreur n'est pas dans la sensation ni dans l'idée de sensation, mais dans les généralisations que nous en tirons. Bien entendu que ces idées générales sont purement col-

lectives, et dérivent bien ou mal des idées sensibles; il n'y a pas d'idées nécessaires et absolues; il n'y a que des idées contingentes et relatives. Telle est la canonique d'Épicure, sa théorie de la raison humaine.

Sa physique est la physique atomistique. Quand on néglige les différences de détail pour ne s'attacher qu'au fond, on trouve que la physique d'Épicure est celle de Démocrite renouvelée dans ses principes et nécessairement aussi dans ses conséquences.

Si le monde n'est qu'un composé d'atomes qui possèdent en eux-mêmes le mouvement et les lois de toutes leurs combinaisons possibles, le monde se suffit à lui-même et s'explique par lui-même, il n'est besoin ni d'un premier moteur, ni d'une intelligence première; ainsi point de Providence. Épicure n'admet pas de Dieu, mais des dieux. Et quels sont ces dieux? Ce ne sont pas de purs esprits; car il n'y a pas d'esprit dans la doctrine atomistique : ce ne sont pas non plus des corps; car où sont les corps que l'on peut appeler dieux? Dans cet embarras, Épicure, forcé pourtant de reconnaître que le genre humain croit à l'existence des dieux, s'adresse à une vieille théorie de Démocrite; il en appelle aux songes, aux rêves. Comme dans les rêves il y a des images qui agissent sur nous, et déterminent en nous des sensations agréables ou pénibles, sans venir cependant des corps extérieurs, de même les dieux sont des images, semblables à celles de nos songes, mais plus grandes[1], ayant la forme humaine; images qui ne sont pas précisément des corps et qui ne sont pas non

[1] Μεγάλων εἰδώλων καὶ ἀνθρωπομόρφων. Sext. Empir., *advers. Math.*, IX, 25.

plus dépourvues de matérialité, qui sont ce que vous voudrez, mais enfin qu'il faut bien admettre, puisque l'espèce humaine croit à des dieux, et que l'universalité du sentiment religieux est un fait dont il faut bien donner la cause ; et on la trouve non dans un dieu spirituel qui ne peut pas être, non dans des dieux corporels que personne n'a vus, mais dans des fantômes qui produisent sur l'âme humaine, telle qu'elle est faite, une impression analogue à celles que nous recevons dans le rêve. Tels sont les dieux fort équivoques d'Épicure. Et vous pensez bien que l'âme, dans un pareil système, n'est qu'un corps, ἡ ψυχὴ σῶμα ἐστίν[1]; voilà qui est positif. Et quel est ce corps ? un corps composé d'atomes nécessairement. Et de quels atomes ? des plus fins, des plus délicats, d'atomes ronds, de feu, d'air, de lumière. Cela avait suffi à Démocrite, mais n'a pas suffi à Épicure ; et ici est un progrès que je veux vous signaler. Épicure, en faisant le compte des atomes avec lesquels on peut expliquer l'âme, n'en trouve pas d'autres que ceux que je viens de vous nommer, mais il avoue que ces atomes ne peuvent rendre raison de la sensation. Il avoue que, pour expliquer la sensation, il faut un autre élément encore, un élément qui n'est pas le feu, qui n'est pas l'air, qui n'est pas la lumière, qui n'est pas non plus un pur esprit, car un pur esprit est une absurdité ; qui est pourtant quelque chose, un je ne sais quoi sans nom[2]. Est-ce encore ici cette âme que nous avons déjà trouvée dans le sankhya de Kapila,

[1] Diog. L., x, 63.

[2] Stob. *Ecl. Phys.*, I, 789. Τόδε ἀκατονόμαστον τὴν ἐν ἡμῖν ἐμποιεῖν αἴσθησιν· ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν ὀνομαζομένων στοιχείων εἶναι αἴσθησιν.

et que Colebrooke avait très-bien définie une sorte de compromis entre une âme matérielle et une âme immatérielle? Ou bien est-ce le je ne sais quoi de quelques matérialistes modernes, ce je ne sais quoi qui, franchement proposé et bien compris, suffirait à un spiritualisme circonspect qui n'a pas la prétention de connaître la nature même de l'âme? Je crains que ce ne soit pas autre chose qu'un élément matériel mal analysé, et par conséquent encore sans nom dans la physiologie d'Épicure, comme, par exemple, les esprits animaux du XVII[e] siècle ou le fluide nerveux du XVIII[e]. Même dans ce cas ce serait déjà un progrès dans la physique antique. De tout cela il s'ensuit évidemment que si l'âme est matérielle, elle est mortelle. Elle est un composé qui se dissout à la mort; les atomes se séparent, et tout est fini.

Voyons à quelle morale conduiront une pareille canonique et une pareille physique. Reprenons-la à son point de départ, les sensations en tant qu'agréables ou désagréables, τὰ πάθη. S'il n'y a pas d'autres phénomènes moraux primitifs que ceux-là, quelle règle appliquer à des sentiments agréables ou désagréables, sinon la recherche des uns et la fuite des autres, αἵρεσις, φυγή? Et à quoi peut-on arriver en fuyant les sensations pénibles et en recherchant les sensations agréables? au plaisir, ἡδονή. Mais les plaisirs sont fort différents entre eux; il y a les plaisirs du corps et il y a les plaisirs de l'esprit; le plaisir en tant que plaisir est égal à lui-même; il n'y a pas de plaisir qui ait en soi plus de valeur qu'un autre; mais si tous sont égaux en dignité, ἀξία, ils ne sont point égaux en intensité, ils ne sont point égaux en durée, ils ne sont point égaux quant à leurs suites. Et ces différents

caractères sont loin d'aller toujours les uns avec les autres. Première distinction, qui conduit Épicure à une distinction plus générale, et dans laquelle réside l'originalité de sa philosophie.

Le plaisir le plus vif est celui qui suppose le plus grand développement de l'activité physique ou morale ; c'est là ce qu'Épicure appelle ἡδονὴ ἐν κινήσει, le plaisir du mouvement. Or, la condition de ce plaisir est d'être mélangé de plaisir et de peine. C'est le bonheur de la passion, dont la jouissance est inquiète et les fruits souvent amers. Aristippe n'avait pas été plus loin que ce bonheur ; mais Épicure a très-bien vu que c'était là un bonheur secondaire et accessoire qu'il faut saisir quand on le rencontre sur sa route, mais toujours subordonner au bonheur véritable, qui consiste dans le repos de l'âme, ἡδονὴ καταστηματική. En effet, où celui-là n'est pas, y a-t-il quelque bonheur possible ? Quand l'âme n'est pas en paix, il n'y a pas de bonheur, il n'y a que du plaisir. Ne repoussez pas le plaisir ἐν κινήσει, mais prenez-le sous la condition de ne pas mettre en péril la paix de l'âme, le bonheur καταστηματική. Il faut donc opposer aux attraits des plaisirs la raison qui calcule non-seulement leur intensité, mais leur durée, mais leurs suites. L'application de la raison aux passions est la morale ; de là la vertu, et la vertu suprême, la sagesse, φρόνησις. Sans vertu, sans sagesse, plaisirs agités, féconds en tristes conséquences ; avec la sagesse, avec la vertu, moins de plaisirs agités, mais repos et bonheur de l'âme. Épicure n'a donc jamais songé à se passer de la vertu, et en ceci je le défends et le distingue d'Aristippe ; mais il n'a jamais pensé non plus à donner à la vertu une excellence

qui lui soit propre; il n'en a fait qu'un moyen de bonheur.

Vous ne pouvez vous passer de vertu, sans quoi les contradictions et les misères du plaisir vous attendent; le soin de votre utilité personnelle vous impose donc la vertu. La morale sociale comme la morale privée n'est aussi fondée que sur l'utilité[1]. La société est un contrat; elle ne se soutient que parce que les deux parties contractantes observent le contrat. Et pourquoi l'observent-elles? parce qu'elles ont intérêt à l'observer. Objecteriez-vous à Épicure que dans beaucoup de cas une des parties contractantes a intérêt à ne pas observer le contrat? Il répondrait que si l'une des parties contractantes ne considère que le plaisir du moment, l'avantage immédiat, elle violera le contrat; mais que si elle considère l'avenir, elle verra qu'elle a besoin d'observer le contrat dans beaucoup plus de cas qu'elle n'a besoin de le violer, et que par conséquent elle s'impose un sacrifice momentané dans son intérêt même, de sorte que l'utilité personnelle enseignerait encore la vertu. Bien répondu, mais pas encore assez bien. Oui, quand il y a de l'avenir et des chances ultérieures; mais quand il n'y a pas d'avenir, quand il s'agit de violer le contrat ou de périr? Placez qui vous voudrez entre un devoir et la mort[2]; quel est ici l'avenir, quelles sont les chances réservées, quelle est la base du calcul de l'intérêt personnel? Il n'y a point d'autre vie, et la mort à l'heure même; nul avenir d'aucun genre, ni dans ce monde ni dans l'autre; il s'agit ou de violer

[1] Diog. L., x, 150.

[2] Nous avons pris plus d'une fois cet exemple, entre autres, t. III de cette même série, leçon xx, p. 187.

le contrat, ou de se perdre sans retour. Si donc pour observer ou violer le contrat vous n'avez d'autre règle que votre utilité, soit dans le présent, soit dans l'avenir, il est clair qu'alors vous violerez légitimement le contrat. Tel est le droit naturel, telle est la morale sociale d'Épicure. Non-seulement elle renverse la société, qu'elle met à la merci d'un mauvais calcul, mais elle la détruit encore par un autre côté. Épicure place beaucoup moins le bonheur dans la jouissance agitée des plaisirs positifs, que dans la possession de ce plaisir presque négatif qui est la tranquillité de l'âme. Mais en se mêlant à la vie pratique, en contractant des liens de famille, en étant époux et père, on court bien des risques, on compromet singulièrement l'ἡδονὴ καταστηματική; on la compromet bien davantage si on veut être citoyen, magistrat, guerrier, si on entre dans les affaires publiques. Épicure conclut qu'il faut bien se garder d'introduire le trouble dans son âme, en y faisant place aux affections domestiques, ou au patriotisme plus dangereux encore ; et l'épicuréisme se résout en un parfait égoïsme décoré du beau nom d'impassibilité, ἀταραξία. Parti de la sensation il arrive d'abord au matérialisme et à l'athéisme, enfin en morale à l'égoïsme absolu, privé et public ; égoïsme qui, s'il est conséquent et si l'âme a de l'énergie, pousserait légitimement, comme nous l'avons vu, à l'iniquité et au crime, mais qui se borne ordinairement à la pure indifférence pour les autres, lorsqu'il est tempéré par cette bonne dose d'inconséquence que l'homme, grâce à Dieu, impose presque toujours au philosophe.

L'épicuréisme est le dernier développement du sensualisme grec ; il relève sur la scène de l'histoire générale de

la philosophie le sensualisme indien de Kapila, et je n'ai pas besoin de vous faire remarquer combien il le surpasse en étendue, en rigueur et en clarté.

Le stoïcisme est précisément le pendant de l'épicuréisme, avec lequel il forme un parfait contraste. La morale est, pour le stoïcisme comme pour l'épicuréisme, la philosophie par excellence[1]; tout y est dirigé vers la morale. Ainsi que l'épicuréisme encore le stoïcisme admet comme introduction à la morale la physiologie et la logique; c'est la physique et la canonique de l'épicuréisme; les noms seuls sont un peu changés.

Tout commence par le phénomène de la sensation, αἴσθησις; celle-ci produit dans l'âme une image qui correspond à son objet extérieur et le représente, φάντασμα. A côté de la sensibilité, distincte d'elle sans en être séparée, est la pensée, la faculté des idées générales, l'ὀρθὸς λόγος, τὸ λογιστικόν, τὸ ἡγεμονικόν, la droite raison, comme puissance suprême et directrice de la nature humaine. De même que dans la connaissance il y a deux éléments, de même dans le monde il y a deux éléments aussi, un élément passif, la matière, la matière primitive, ὕλη πρώτη, et un élément actif, intelligent, Dieu. L'intelligence de Dieu appliquée à la matière y a mis les lois qui la gouvernent, les raisons primitives des choses, λόγοι σπερματικοί; et Dieu est la raison du monde, τοῦ παντὸς τὸν λόγον. Les lois du monde sont nécessaires comme la raison éternelle; de là le destin des stoïciens : mais ce destin n'est que l'application de Dieu au

[1] Les stoïciens comparent la philosophie à un jardin : la logique est l'enclos, la physiologie la terre et les arbres, la morale le fruit. Diog. L., VII, 40.

monde[1]; il suppose au-dessus de lui une providence qu'il représente. En effet, s'il se rencontre dans la doctrine stoïcienne plus d'une trace même grossière de sensualisme et souvent de matérialisme[2], il est impossible d'y méconnaître, à toutes les époques, et dans l'hymne à Dieu de Cléanthe, et dans Épictète, et dans Marc-Aurèle, un théisme non équivoque, bien qu'il se produise quelquefois sous la forme du panthéisme. Si Dieu est, et s'il est dans le monde par les lois qu'il y a mises, ce monde, au moins dans sa forme et dans son ordonnance, est bien fait, il est beau, il est immortel, il est raisonnable, et il faut se conformer à ses lois comme à celles de la raison et de Dieu.

Puisque la raison est le fond de l'humanité, de la nature, de Dieu même, il s'ensuit que la loi pratique par excellence est de vivre conformément à la raison. On trouve souvent aussi dans les auteurs cette formule : Vivre conformément à la nature. Mais ou il s'agit de la nature du monde, qui est la raison, ou de la nature de l'homme, qui est la raison aussi, de sorte que tout revient à la raison, ζῆν ὁμολογουμένως λόγῳ. C'est là l'axiome fondamental de la morale stoïque. Voici maintenant la série des conséquences qui dérivent de cette maxime : Si la règle unique des actions est d'être conforme à la raison, toutes les actions, quelles qu'elles soient, se divisent en deux classes seulement : les unes qui sont conformes à la

[1] *Ἐστὶ δὲ εἱμαρμένη τῶν ὅλων αἰτία εἰρημένη ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται.* Diog. L., VII, 149.

[2] *Ὄντα μόνα τὰ σώματα καλοῦσιν.* Plutarque, *contre les Stoïciens*, 30. Sénèque, lettre CVI. « Quæ corporis bona sunt, corpora sunt, ergo « et quæ animi sunt; nam et hic corpus est. »

raison, les autres qui n'y sont pas conformes, καθή-κοντα, παρὰ τὸ καθῆκον. Et encore, si la raison est le tout de l'homme, c'est la conformité de nos actions à la raison qui est la fin unique et dernière de toutes nos actions, la fin unique de l'homme; là est donc le souverain bien pour l'homme, car le souverain bien d'un être est ce qui est conforme à la loi et à la fin de cet être, c'est-à-dire à sa nature. Ainsi le souverain bien, εὐδαιμονία, est la conformité des actions de l'homme à la raison; le mal est la non-conformité des actions avec la raison : là est le mal, il n'y en a pas d'autre. La douleur et le plaisir, n'étant ni conformes ni non conformes à la raison, ne sont ni bons ni mauvais; il n'y a en eux ni bien ni mal, et les conséquences physiques des actions sont comme si elles n'étaient pas. Ceci devait conduire et a conduit le stoïcisme à une jurisprudence entièrement opposée à la jurisprudence épicurienne. Si nous devons faire ce qui est bien, c'est-à-dire ce qui est raisonnable, sans prendre garde aux conséquences, ce n'est pas pour l'utilité qui en résulte ou qui n'en résulte pas que la justice doit être pratiquée, mais pour l'excellence qui est en elle; la justice est bonne, non par la loi des hommes, mais par sa nature, φύσει, οὐ νόμῳ. Voilà la belle partie du stoïcisme. Il nous reste à le suivre d'égarements en égarements.

Première aberration. Toutes les actions sont conformes ou non conformes à la raison; toutes les actions qui sont conformes à la raison ont cela de commun d'être conformes à la raison; elles sont donc égales l'une à l'autre dans cette abstraction de leur conformité à la raison : de là l'égalité de toutes les bonnes actions. Toutes les mauvaises actions ont cela de commun aussi, d'être non con-

formes à la raison ; elles sont donc égales entre elles dans l'abstraction de leur non-conformité à la raison : de là, dans quelques stoïciens, ce paradoxe ridicule, que toutes les mauvaises actions sont égales entre elles ; qu'ainsi ne pas dire la vérité ou tuer est aussi mal l'un que l'autre, puisqu'il y a mal également des deux côtés.

Autre aberration. La raison est le tout de l'homme ; la conformité à la raison est la règle unique des actions, et le caractère moral des actions est la mesure unique du bien et du mal en général. Or le plus grand bien, c'est le plus grand bonheur ; donc l'homme vertueux est le plus heureux : et si dans le bonheur on comprend la liberté, la beauté, la richesse, etc., il faut avouer que celui qui se conforme à la raison est libre, beau, riche, etc.

Autre aberration, qui tient à ce qu'il y a de plus grand dans le stoïcisme. Qui empêche l'homme de se conformer toujours à la raison ? la passion. La passion, voilà donc l'ennemi qu'il s'agit de combattre. A merveille. De là, le courage, l'énergie morale, la magnanimité, la constance, si bien exprimés dans l'école stoïque par le mâle précepte Ἀνέχου, *Sustine*, « Supporte. » Supporte les chagrins qui s'engendrent de la lutte amère contre les passions ; supporte tous les maux que la fortune t'enverra, la calomnie, la trahison, la pauvreté, l'exil, les fers, la mort même. On ne peut trop applaudir à une pareille maxime. Mais il faudrait qu'elle fût suivie de celle-ci : Agis, sois utile à tes semblables[1] ; ne combats pas seule-

[1] Sur l'importance, la grandeur et le péril du principe de la charité, voyez surtout 1re série, et particulièrement t. II, leçons XXI et XXII, p. 332.

ment tes passions personnelles, mais combats aussi les passions des autres, qui sont un obstacle à l'établissement de la raison en ce monde, et qui troublent l'ordre moral des sociétés humaines. Mais, dans cette lutte, on peut faillir de plus d'une manière; et aller au-devant du péril, c'est compromettre non-seulement la paix de son âme, mais sa pureté intérieure; et à la maxime admirable Ἀνέχου, « Supporte, » le stoïcisme ajoute la maxime Ἀπέχου, « Abstiens-toi, » excellente encore dans certaines limites, déplorable quand elle est trop étendue. Le stoïcisme l'a poussée jusqu'à l'apathie. Ce n'est pas la lutte contre les passions, c'est leur entière destruction qu'il recommande; oubliant qu'en éteignant la flamme on consume aussi le foyer, c'est-à-dire le principe d'action, le principe de toute énergie morale, le principe qui seul peut mettre l'homme en conformité avec la raison et en rapport avec Dieu. La morale stoïcienne, à parler rigoureusement, n'est au fond qu'une morale d'esclave, excellente dans Épictète, admirable encore mais inutile au monde dans Marc-Aurèle. Le stoïcisme est essentiellement solitaire: c'est le soin exclusif de son âme, sans regard à celle des autres; et comme la seule chose importante est la pureté de l'âme, quand cette pureté est trop en péril, quand on désespère d'être victorieux dans la lutte, on peut la terminer comme l'a terminée Caton, αὐτοχειρίᾳ. Ainsi la philosophie n'est plus qu'un apprentissage de la mort et non de la vie; elle tend à la mort par son image, l'apathie et l'ataraxie, ἀπαθεία καὶ ἀταραξία, et se résout définitivement en un égoïsme sublime. Vous voyez que c'est précisément la contre-partie de l'épicuréisme.

L'épicuréisme et le stoïcisme, nés à peu près[1] ensemble, se sont développés l'un avec l'autre et l'un par l'autre. Leur lutte ardente ne finit qu'un siècle à peu près avant l'ère chrétienne. C'est dans cet état que la philosophie grecque a passé à Rome, où, cultivée sans aucune originalité spéculative, mais poussée à toutes ses extrémités dans la pratique par ces âmes énergiques, elle n'a produit que le sensualisme grossier qui a déshonoré la décadence de l'Empire, avec quelques saillies de vertu outrée et stérile. Je demande s'il était possible que l'esprit humain s'arrêtât à l'une ou à l'autre de ces deux doctrines; je demande s'il était possible que du sein de la lutte qu'elles ont produite ne sortît pas le scepticisme? Oui, il en est sorti, et de toutes parts. Il est d'abord sorti de l'idéalisme; de là la nouvelle Académie.

La nouvelle Académie est en effet sceptique; mais comment l'est-elle? Elle succédait à l'Académie platonicienne entièrement opposée au scepticisme. Mais d'abord elle avait

[1] Épicure, né 337 ans avant J.-C; Zénon, 340.

Liste des épicuriens.	*Liste des stoïciens.*
Métrodore.	Cléanthe, flor. 264 avant J.-C.
Timocrate.	Chrysippe, m. en 208.
Colotès.	Zénon de Tarse, flor. 212.
Polyænus.	Antipater, 146.
Hermachus, flor. 270 av. J.-C.	Panætius, flor. 115.
Polystrate.	Possidonius, m. 50.
Dionysius.	Sénèque; m. 56 après J.-C.
Basilides.	Cornutus et Musonius, exilés, 66.
Apollodore.	Épictète, flor. 90.
Zénon de Sidon.	Arien, flor. 134.
Diogène de Tarse.	Marc-Aurèle, 161.
Diogène de Séleucie.	
Phèdre et Philodème de Gadara.	

reçu l'ironie de Socrate, c'est-à-dire l'esprit de doute et d'examen illimité. Et puis elle était engagée dans une polémique très-vive contre le système exclusif d'Épicure et de Zénon, et elle-même elle excéda. C'est ainsi que paraît s'être formé le nouveau caractère que présente la nouvelle Académie. Comme au fond, dans la pensée de la nouvelle Académie, était encore le dogmatisme, elle se garda bien d'aller jusqu'à la dernière extrémité du scepticisme, ce qui eût ruiné jusqu'au platonisme. Arcésilas se contente de combattre vivement le dogmatisme des stoïciens; il combat, par exemple, la maxime stoïque, que l'image (φάντασμα) qui naît de la sensation est conforme à son objet; polémique depuis bien souvent renouvelée, et par Carnéade, qui en fit une des bases du scepticisme académique, et dans la philosophie moderne par Berkeley, Hume et l'école écossaise. Il recommande le doute, à la manière de Socrate, comme principe de toute philosophie[1]. Carnéade, un des hommes les plus habiles de la nouvelle Académie, épuisa toutes ses forces contre Chrysippe. Il a dit lui-même : « Si Chrysippe n'était pas né, il n'y aurait pas eu de Carnéade. » Son scepticisme se réduit au probabilisme, τὸ πίτανον, c'est-à-dire à un dogmatisme affaibli. Aussi, quelques années après lui, Philon de Larisse fait un compromis avec l'école opposée, et démasque le dogmatisme caché de l'Académie. Il dit assez ingénieusement que le vrai académicien ressemble à un sage médecin qui, appelé près d'un malade (et ce malade, c'est ici le pauvre esprit humain), commence par lui parler

[1] Cicéron, *de Finib.*, II, 1. « Arcesilaus morem socraticum revocavit, « instituitque, ut ii qui se audire vellent, non de se quærerent, sed ipsi « dicerent quid sentiant; ille autem contra. »

avec vivacité de sa maladie (discours sur la faiblesse de l'esprit humain et l'incertitude des opinions), combat ensuite à outrance l'avis de ses confrères les médecins avec lesquels il consulte (la polémique contre l'épicuréisme et le stoïcisme), et finit aussi par donner son avis (conclusion dogmatique du scepticisme[1]).

Mais il était réservé au sensualisme de produire le véritable scepticisme ; et il est à remarquer qu'en général nous avons vu jusqu'ici le scepticisme se rattacher directement ou indirectement à l'empirisme. Un siècle avant l'ère chrétienne, d'une école de physiciens et de médecins, et de médecins empiriques, est sorti un nouveau scepticisme avec Ænésidème. Cependant le dogmatisme est tellement enraciné dans l'esprit de l'homme qu'Ænésidème lui-même, si on en croit son plus illustre disciple[2], ne mettait en avant le scepticisme que dans une intention dogmatique, comme avait fait Arcésilas ; mais ce n'était pas l'idéalisme qu'il voulait favoriser, c'était la physique d'Héraclite. On ne peut nier qu'Ænésidème, quel qu'ait été le secret et le dernier but de son scepticisme, ne l'ait développé bien plus puissam-

[1] Stob., *Eclog.*, II, 40.

Liste des philosophes de la nouvelle Académie.

Arcésilas, né 316 ans avant J.-C., m. 239.
Lacydes.
Évandre et Téléclès de Phocide.
Hégésinus de Pergame.
Carnéade de Cyrène, né vers 215 ; m. 129.
Clitomachus de Carthage, flor. 129.
Philon de Larisse, flor. vers 106.
Antiochus d'Ascalon, m. 69.

[2] Sext., *Hyp. Pyrrh.*, I, 29.

ment qu'Arcésilas ; il l'a vraiment constitué ; il en a fait une école qui depuis a eu ses principes fixes, sa méthode, son histoire. Il avait composé un commentaire, malheureusement perdu, sur la tradition sceptique, et en particulier sur Pyrrhon. Vous pensez bien que dans sa polémique il n'avait pas ménagé la notion de cause, objet perpétuel des attaques du scepticisme et son ordinaire écueil[1].

Après Ænésidème, le personnage le plus distingué de l'école sceptique est le médecin Agrippa ; il réduisit les dix arguments ordinaires de cette école à cinq, qui représentent tous les autres. Voici ces arguments : 1° la discordance des opinions ; 2° la nécessité indéfinie pour toute preuve d'être elle-même prouvée ; 3° le caractère relatif de toutes nos idées ; 4° le caractère hypothétique de tous les systèmes ; 5° le cercle vicieux auquel est presque ordinairement condamnée la démonstration philosophique. Le dernier et le plus considérable interprète de l'école sceptique est Sextus, médecin empirique, de là appelé Sextus Empiricus. C'est une bonne fortune que le monument qu'il avait élevé au scepticisme ait échappé au temps. Nous le possédons tout entier. Il renferme un système de scepticisme universel et conséquent. Sextus combat le sensualisme comme l'idéalisme, et par leur opposition les brise l'un contre l'autre. Le procédé fondamental du scepticisme, selon lui, consiste à mettre aux prises les idées sensibles et les conceptions de l'esprit, afin d'arriver par cette contradiction à la suspension absolue de tout jugement. Et ce n'est là

[1] Photius, *Bibliothèque*, n° 212 ; Sextus, *Hyp. Pyrr.*, II, 17, etc.

que le but théorique du scepticisme : son but pratique est l'ataraxie, l'impassibilité ; et la maxime favorite de Sextus était : Ni ceci ni cela, pas plus l'un que l'autre : Οὐδὲν μᾶλλον[1].

Après tant d'agitations le scepticisme condamnait l'esprit humain à l'ataraxie, à la suspension absolue de tout jugement, à l'immobilité. Je demande si l'esprit humain pouvait s'y résigner? C'était lui proposer la non-existence ; car exister, pour l'esprit, c'est agir, c'est juger, c'est penser, et par conséquent c'est croire. Le besoin de penser et de croire subsistait donc dans l'esprit humain ; seulement il demandait une nouvelle forme. Et quelle forme pouvait-il affecter ? Ce n'était pas le sensualisme, car le stoïcisme l'avait décrié ; ce n'était pas l'idéalisme pratique, le stoïcisme, car l'épicuréisme l'avait décrié à son tour, et le scepticisme les avait ruinés l'un et l'autre, et en même temps il s'était ruiné lui-même. De là la nécessité d'une tentative tout à fait nouvelle, car l'esprit humain ne pouvait se fier qu'à un moyen de connaître que le scepticisme n'eût pas encore attaqué. Il fallait renoncer à chercher la vérité dans la combinaison plus ou moins savante et ingénieuse des données sensibles et des idées que produit l'abstraction. Le caractère de tous ces procédés jusqu'alors employés était de conduire par degrés à la vérité ; et tous ayant été convaincus d'impuissance,

[1] Suite des sceptiques de l'école empirique :

Ænésidème de Crète, 80 ans avant J.-C.
Favorinus d'Arles en Gaule.
Agrippa.
Ménodote de Nicomédie.
Sextus de Mitylène, deux siècles après J.-C.

il fallait bien rechercher s'il n'y a pas dans l'intelligence une force jusque-là inconnue ou trop négligée, qui, sans s'appuyer sur l'abstraction qui souvent se dissipe en rêveries, ou sur l'empirisme qui nous retient dans une sphère inférieure et bornée, atteint directement à la vérité, non pas à la vérité relative, mais à la vérité absolue, et non pas seulement à la vérité abstraite, mais au principe réel de toute vérité, à son principe absolu, c'est-à dire à Dieu. Le seul moyen de connaître, laissé alors à l'esprit humain, était donc le mysticisme. Le mysticisme est le coup de désespoir de la raison humaine, sa dernière ressource, l'élévation directe de l'âme à Dieu, ni par la raison ni par les sens, mais par une intuition immédiate. L'histoire de la philosophie grecque devait avoir et elle a eu un dernier moment illustre, celui de la philosophie religieuse. Une première époque, sous Pythagore et sous les Ioniens, avait été consacrée à la philosophie naturelle; une seconde, sous Aristote et Platon, avait été remplie par une philosophie qui, sans oublier l'univers et Dieu, avait surtout un caractère moral et humain; la troisième et dernière époque est celle de la philosophie religieuse. Ainsi, les trois grandes époques de la philosophie grecque parcourent et éclairent les trois grands objets de la science : la nature, l'homme, Dieu.

La raison du caractère religieux de la troisième et dernière époque de la philosophie grecque était dans le mouvement intérieur, dans le progrès nécessaire de cette philosophie. A cette cause fondamentale se joignaient des causes extérieures que je me bornerai à vous rappeler rapidement. Pensez-y; nous sommes au second siècle de

l'ère chrétienne : et alors où en était le monde? où en était la société? où en était la littérature? où en était l'art? où en était toute la civilisation antique? La liberté grecque était finie sans retour; la puissance romaine, à peu près achevée, déjà se dévorait elle-même, et laissant l'âme sans aucun grand intérêt pratique, la livrait à la merci de tous les caprices d'un oisif égoïsme. De là, dans le grand nombre, les bassesses de l'épicuréisme; dans quelques solitaires, la folie sublime du stoïcisme; dans les arts, l'absence de toute vraie grandeur et de toute naïveté; partout le besoin d'émotions nouvelles, partout des raffinements infinis : tel était le monde au IIe siècle de l'ère chrétienne. Il n'y avait plus rien de grand à y faire, et le seul asile de l'âme était le monde invisible : il était bien naturel d'abandonner alors la terre pour le ciel, et une pareille société pour le commerce de Dieu.

Aussi commencent à paraître de toutes parts des sectes et des écoles dont le caractère dominant est un caractère religieux, et qui toutes ont pour procédés non plus l'abstraction, non plus l'analyse, mais l'inspiration, l'enthousiasme, l'illumination. De là la cabale des Juifs [1] et le gnosticisme [2]. Mais je me hâte d'arriver au système qui représente le mysticisme régulier et scientifique de cette époque, je veux dire l'école d'Alexandrie.

[1] D'une part, Philon, né quelques années avant J.-C., et Numénius d'Apamée, deux siècles après; et de l'autre, Akibha, mort en 138, et Siméon Ben Jochai, *l'étincelle de Moïse*.

[2] Γνῶσις, connaissance par excellence, c'est-à-dire connaissance de l'Être divin. Simon le Magicien, Ménandre le Samaritain, le Juif Corinthus, du Ier siècle; Saturninus, Basilides, Carpocrate et Valentin, Marcion, Cerdon, Bardesanes, presque tous Syriens, du IIe siècle, et le Persan Manès, du IIIe.

De toutes les circonstances extérieures qui introduisaient le mysticisme dans la philosophie, la première sans contredit fut le contact de la Grèce avec l'Orient. Ce qui domine dans l'Orient est le sentiment religieux, l'enthousiasme, c'est-à-dire le mysticisme; l'esprit grec, en touchant l'esprit oriental, s'était empreint d'une couleur mystique jusqu'alors inconnue.

Sans doute le projet avoué de l'école d'Alexandrie est l'éclectisme. Les Alexandrins ont voulu unir toutes choses, toutes les parties de la philosophie grecque entre elles, la philosophie et la religion, la Grèce et l'Asie. On les a accusés d'avoir abouti au syncrétisme; en d'autres termes, d'avoir laissé dégénérer une noble tentative de conciliation en une confusion déplorable. On peut très-bien leur adresser ce reproche; on peut leur faire aussi, et avec plus de raison, le reproche contraire. Placée entre l'Afrique, l'Asie et l'Europe, Alexandrie veut unir l'esprit oriental et l'esprit grec; mais, dans cette fusion, ce qui domine est l'esprit oriental. Elle veut unir la religion et la philosophie, mais ce qui domine est la religion. Elle veut unir toutes les parties de la philosophie grecque, mais ce qui domine est Platon, souvent même Pythagore. Des trois systèmes dans lesquels nous avons vu se résoudre la philosophie grecque, le sensualisme, l'idéalisme, le scepticisme, assurément on n'accusera pas l'école d'Alexandrie d'avoir fait une trop large part au scepticisme. Mais où il n'y a pas une certaine dose de scepticisme, il n'y a pas de véritable éclectisme, et de là il ne peut sortir qu'un dogmatisme intempérant. Restaient le sensualisme et l'idéalisme. Accuserez-vous l'école d'Alexandrie d'avoir trop accordé au sensualisme? elle ne lui a rien laissé,

Restait donc l'idéalisme seul. Mais une école qui se condamne à un seul élément philosophique est forcée de l'exagérer pour en tirer la philosophie tout entière; et l'idéalisme exclusif de l'école d'Alexandrie l'a bientôt entraînée dans toutes les folies du mysticisme. Le mysticisme, c'est là le caractère véritable de l'école d'Alexandrie, c'est là ce qui lui donne un rang élevé et original dans l'histoire de la philosophie. Si le temps me manque pour vous développer avec l'étendue convenable le mysticisme alexandrin[1], je tâcherai du moins de vous présenter avec quelque précision ses traits essentiels, son principe et quelques-unes de ses conséquences.

Puisque l'école d'Alexandrie est une école mystique, ce qui y joue le principal rôle c'est la théodicée. La philosophie d'Alexandrie n'a pas fait une théodicée pour sa psychologie, mais elle a fait sa psychologie pour sa théodicée. Son but était un but religieux : le cœur de sa philosophie devait donc être et est en effet une théodicée. Voyons quelle est la théodicée de l'école d'Alexandrie.

Ce n'est pas en un jour et au début des études philosophiques, qu'il appartient à l'esprit le plus pénétrant de sonder les profondeurs de la théodicée alexandrine, et de la juger en connaissance de cause. Il faut une longue étude pour en apprécier les beautés, et une plus longue encore pour en découvrir les vices, car elle en a et de grands. Cette théodicée est profonde, mais elle ne l'est pas encore assez.

Selon les Alexandrins, le principe universel des choses,

[1] Nous avons déjà rencontré et nous avons essayé de faire connaître le mysticisme alexandrin, Ire série, t. II, leçons IX et X, *du Mysticisme*, p. 109-118.

Dieu, est l'unité absolue, l'unité sans aucun mélange, sans aucune division avec elle-même. Mais l'unité absolue, en tant qu'absolue, est une unité qui ne peut avoir d'attributs, de qualités, de modifications, car tout cela la diviserait. Eh quoi! sommes-nous revenus au dieu de Parménide, à l'unité éléatique, à cette unité abstraite, sans attributs et sans qualités, qui indifféremment devient la substance spirituelle de l'âme humaine et le sujet de toutes les modifications possibles de la matière, d'une motte de terre comme de l'âme de Caton? Non, grâce à Dieu, il n'en est rien. Il n'y aurait point eu de progrès dans la philosophie grecque si Alexandrie eût reproduit Élée, si Ammonius Saccas et Plotin n'eussent été que Parménide et Zénon. Aussi, selon l'école d'Alexandrie, Dieu n'est pas seulement l'essence pure, c'est aussi l'intelligence, c'est l'intelligence aussi absolue que l'intelligence peut l'être; car, pensez-y bien, l'intelligence, réduite à sa plus simple expression, suppose au moins qu'il y a intelligence de quelque chose, par exemple, l'intelligence, la connaissance de Dieu par lui-même[1]. Or, là est déjà la distinction d'un sujet dans la connaissance et d'un objet. C'est là la plus simple expression de l'intelligence; et telle est en effet l'intelligence divine, selon l'école d'Alexandrie. Le dieu des Alexandrins possède à son second degré, dans son second point de vue, l'attribut de l'intelligence. Il en possède encore un autre : il doit être conçu comme ayant en soi l'activité et la puissance, cette puissance, cette activité qui est l'activité, la puissance

[1] Il a été prouvé cent fois que l'intelligence emporte nécessairement la conscience. Voyez par exemple le t. I[er] de cette II[e] série, leçon v, p. 94.

créatrice. Voilà la trinité alexandrine, Dieu en soi, Dieu comme intelligence, Dieu comme puissance. On ne voit pas facilement ce qui manque à cette théodicée; cependant elle renferme dans son sein une erreur fondamentale.

Dieu ne se connaît qu'en se prenant comme objet de sa propre connaissance; et l'intelligence introduit dans l'unité divine la dualité, condition nécessaire de la pensée, caractère essentiel de la conscience. Ou il faut se résigner à un Dieu sans conscience, ou il faut consentir à la dualité dans l'unité primitive. Il y a plus : Dieu n'est pas une puissance abstraite, mais une puissance effective, il agit, il produit, et il produit inépuisablement; la puissance introduit donc encore dans celui qui la possède et l'exerce une multiplicité indéfinie. Mais le dieu d'Alexandrie avait été posé d'abord comme l'unité absolue. Quand donc la philosophie d'Alexandrie lui ajoute sagement l'intelligence et la puissance, elle ajoute la dualité et la multiplicité à l'unité. Or, l'école d'Alexandrie prétend que la multiplicité, la diversité, et la dualité qui commence la diversité, est inférieure à l'unité absolue; d'où il suit que Dieu, comme unité absolue, est supérieur à Dieu comme intelligence et comme puissance; d'où il suit, en général, que la puissance et l'action, l'intelligence et la pensée, sont inférieures à l'unité absolue. Là est le principe qui dans ses conséquences a perdu l'école d'Alexandrie. Non, il n'est pas vrai que l'unité soit supérieure à la dualité et à la multiplicité, quand la multiplicité et la dualité dérivent de l'unité et s'y rattachent. Car qu'est-ce que la dualité et la multiplicité produites par l'unité, sinon la manifestation de l'unité? Une unité qui ne se développerait pas en dualité et en multiplicité

ne serait qu'une unité abstraite. Ou l'unité est purement abstraite, et elle est comme si elle n'était pas ; ou elle est réelle et vivante, et elle porte avec elle la dualité et la multiplicité. La variété sort de la vraie unité ; elle ne la dissout pas, elle la manifeste. Mais pour arriver à cette conception de l'unité divine, il fallait à la philosophie le christianisme, dix-sept siècles et Leibnitz[1].

La psychologie des Alexandrins est appropriée à leur métaphysique. Les Alexandrins admettent dans la théorie de la connaissance humaine différents degrés : 1° la connaissance qui résulte de la sensation ; 2° la connaissance des opérations de l'âme ; 3° celle que donne l'emploi de l'analyse et de la synthèse ; 4° la connaissance des vérités premières, des principes, connaissance qui se rapporte à l'intelligence à son plus haut degré ; 5° enfin une opération qui est en psychologie et dans l'âme ce qu'est dans la théodicée et dans Dieu l'unité absolue placée au-dessus de l'intelligence et de la puissance, à savoir, la capacité de l'âme de s'élever au-dessus de l'action et de l'intelligence. Mais, comment s'élève-t-on au-dessus de l'intelligence ? L'intelligence réduite à sa plus simple expression contient une dualité dans l'âme comme dans Dieu. Comment donc sort-on de l'intelligence, c'est-à-dire de la dualité ? On en sort par ce que les Alexandrins appellent la simplification, ἅπλωσις, c'est-à-dire la réduction de l'âme à l'unité pure. Et quelle est l'opération qui nous fait arriver à cette simplification, à cette réduction de l'âme à l'unité ? L'extase. Le mot vient des Alexandrins, parce que la théorie a été pour la première fois régulièrement constituée et élevée

[1] Voyez t. I[er] de cette série, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*, leçon v, p. 97.

au rang et à l'autorité d'une théorie philosophique dans l'école d'Alexandrie. C'est dans les écrivains de cette école qu'il faut lire, et qu'on peut lire pour la première fois, une description psychologique du phénomène de l'extase[1].

Telle est la psychologie des Alexandrins ; elle dérive de leur théodicée, et elle se rattache à leur dernier but, qui, comme je vous l'ai dit, est un but religieux. La religion est l'union de l'homme à Dieu ; l'union de l'homme à Dieu se fait par la plus grande ressemblance de l'homme à Dieu ; or, dans l'école d'Alexandrie, Dieu étant conçu comme l'unité absolue, l'homme ne peut lui ressembler qu'à la condition de se faire lui-même absolument un. Platon avait dit profondément que l'homme doit ressem-

[1] Sur les cinq degrés de la connaissance dans la psychologie alexandrine, voyez un passage décisif du traité de Proclus, *de Providentia et Fato, et eo quod in nobis*, dans notre édition, t. Ier, p. 37-42. Voici la description du cinquième degré de la connaissance, dans le mauvais latin de l'archevêque de Corinthe, Guillaume de Morbek :

« Quintam etiam post has omnes cognitiones intelligentiam volo te « accipere, qui credidisti Aristoteli quidem usque ad intellectum opera« tionem sursum ducenti, ultra hanc autem nihil insinuanti ; assequen« tem autem Platoni et ante Platonem theologis qui consueverunt nobis « laudare cognitionem supra intellectum, et μανίαν, ut vere hanc divi« nam divulgant. Ipsum aiunt imum animæ..... Omnia enim simili co« gnoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, « unum uniali. Intelligens quidem etiam anima et se ipsam cognoscit et « quæcumque intelligit... Superintelligens autem et se ipsam ignorat, « quo adjacens τὸ unum, quietem amat clausa cognitionibus, muta facta « et silens intrinseco silentio... Fiat igitur unum ut videat τὸ unum, ma« gis autem ut non videat. Videns enim, intellectuale videbit et non su« pra intellectum, et quoddam unum intelliget et non αὐτὸ τὸ unum. « Hanc, o amice, divinissimam Entis operationem animæ aliquis ope« rans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intellectus, et quietans seip« sum non ab exterioribus motibus sed ab inferioribus, Deus factus... »

bler à Dieu, et qu'il y ressemble le plus possible par les idées, par la pensée et par l'action vertueuse, conforme à l'idée de bien ; car le Dieu de Platon est la substance des idées, λόγος θεῖος. Voilà un Dieu intelligent ; aussi la morale platonicienne, bien que trop contemplative encore, recommande pourtant l'action et la science ; mais au lieu du Dieu de Platon, dont les idées sont l'attribut, l'école d'Alexandrie met un Dieu dont le type est l'unité absolue, de là une morale et une religion toutes différentes, une morale et une religion ascétiques. Platon avait proposé la ressemblance de l'homme à Dieu ; c'était assez, ce semble ; l'école d'Alexandrie propose l'unification de l'homme avec Dieu, ἕνωσις, c'est-à-dire la suppression de l'humanité ; car si l'homme, en essayant de ressembler à Dieu, s'élève au-dessus des conditions ordinaires de l'existence, il ne peut s'unir avec Dieu qu'en s'y absorbant, en se détruisant lui-même.

Une fois le mysticisme arrivé à ce point, il est aisé de prévoir dans quels égarements il tombera. Sans doute, dans le premier âge de l'école d'Alexandrie, les hommes à la fois religieux et savants qu'elle produisit, Plotin et Porphyre, se préservèrent de l'extravagance. Toutefois n'oublions pas que Porphyre prétend, dans la vie de Plotin, que son maître a été une fois honoré de la vue de Dieu. Du moins dans Porphyre et dans Plotin il n'y a aucune trace de théurgie et de magie. Il n'en est pas ainsi quand on arrive aux médiocrités alexandrines ; Jamblique précipite le mysticisme dans la théurgie, il fait des évocations et des miracles. Ouvrez Eunape, ou, si vous voulez, lisez l'extrait fidèle que j'en ai[1] donné, et vous trouverez toute

[1] *Fragments philosophiques, Philosophie ancienne*, p. 182.

l'école d'Alexandrie enfoncée dans la divination, dans l'ascétisme et dans des actes de théurgie, c'est-à-dire des cérémonies mystérieuses, agréables à Dieu, en vertu desquelles on obtient de la puissance sur la nature. Voulez-vous voir le mysticisme en action? prenez Julien. Julien est le héros du mysticisme; ce n'est pas autre chose qu'un écolier d'Alexandrie devenu empereur; c'est l'école d'Alexandrie sur le trône. Julien a tous les préjugés de ses maîtres, avec l'énergie nécessaire pour faire voir ce que pouvait le mysticisme alexandrin, ou plutôt ce qu'il ne pouvait pas. Il a succombé, et avec lui a fini le rôle brillant de l'école d'Alexandrie. Avant de s'éteindre elle se ranime un moment dans Proclus, qui en est le dernier et le plus grand représentant. Proclus est un esprit du premier ordre; c'était le géomètre et l'astronome le plus distingué de son temps; il avait toute la science d'Hipparque et de Ptolémée. Il a laissé sur Euclide et sur Ptolémée des commentaires regardés comme le dernier mot des mathématiques anciennes. C'était aussi un homme d'une vaste érudition, et il avait une connaissance approfondie de toutes les religions, qu'il honorait toutes, à ce point qu'il s'appelait lui-même une sorte de prêtre universel, un hiérophante du monde entier, τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην[1]. Sans parler de sa profondeur comme métaphysicien, je m'empresse de vous dire que c'est un moraliste très-pur; je saisis cette occasion de vous assurer qu'après avoir beaucoup lu les Alexandrins, je ne leur ai jamais surpris une maxime morale équivoque; et il faut remarquer que le mysticisme d'Alexandrie a échappé

[1] Marinus, *Vie de Proclus*, édition de M. Boissonade.

aux extravagances morales ou plutôt immorales, que je vous ai signalées dans le Bhagavad-Gita[1]. Proclus est un moraliste sévère comme l'école à laquelle il appartient; mais la vertu qu'il recommande et qu'il pratique n'est pas de ce monde. D'après la doctrine de son école, il divise les vertus en deux classes; les unes sont ce qu'il appelle les vertus politiques, πολιτικαί, c'est-à-dire les vertus d'usage sur cette terre; vertus subalternes, qui ne sont que le premier degré de la vertu, selon les Alexandrins. La vraie vertu est la vertu sanctifiante et purifiante, τελετική, c'est-à-dire la vertu religieuse; c'est la sainteté substituée à la vertu. Je définirais volontiers Proclus avec son talent supérieur d'analyse et ses vastes connaissances, l'Aristote du mysticisme alexandrin. Et savez-vous par où a fini cet Aristote du mysticisme? par des hymnes mystiques, empreintes d'une profonde mélancolie, où l'on voit qu'il désespère de la terre, l'abandonne aux Barbares et à la religion nouvelle, et se réfugie un moment en esprit dans la vénérable antiquité, avant de se perdre à jamais dans le sein de l'unité éternelle, suprême objet de ses efforts et de ses pensées.

Avec Proclus finit l'école d'Alexandrie. Victimes de représailles sévères et d'une persécution opiniâtre ces pauvres Alexandrins, après avoir été chercher un asile dans leur cher Orient, à la cour de Chosroès[2], revenus en Europe, se dispersent sur la face du monde, et la plupart se perdent et s'éteignent dans les déserts de l'Égypte, convertis pour eux en Thébaïde philosophique.

Nous sommes arrivés au terme de la philosophie

[1] Voyez plus haut, leçon VI.

[2] Suidas, v. πρεσβεῖς.

grecque. Le sensualisme et l'idéalisme étaient épuisés, consommés ; le scepticisme les avait détruits et s'était détruit lui-même, et n'avait laissé d'autre ressource que le mysticisme. Or, nous l'avons établi, il n'y a pas d'autres systèmes philosophiques possibles que ceux-là ; donc avec le mysticisme alexandrin devait finir et a fini la philosophie grecque. Elle est à Alexandrie, pour ainsi dire, à son lit de mort ; elle expire sans retour au VI[e] siècle. Pour qu'un mouvement philosophique recommence, il faut que, du sein de la grande révolution qui emporte l'antiquité grecque et romaine, sorte un nouveau monde, qui produise peu à peu une nouvelle philosophie ; il faut que la civilisation moderne engendre la philosophie moderne. Je vous conduirai la prochaine fois dans ces nouvelles régions.

NEUVIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE [1].

Philosophie scholastique. — Son caractère et son origine. — Division de la scholastique en trois époques. — Premièr époque. — Seconde époque. — Troisième époque. Naissance de l'indépendance philosophique; querelle du nominalisme et du réalisme qui représentent l'idéalisme et le sensualisme

[1] Ces premières vues sur l'ensemble de la philosophie scholastique ont besoin d'être soutenues et sur quelques points rectifiées par les études plus bornées, mais plus solides que renferme l'*Introduction* à l'ouvrage intitulé : *Œuvres inédites d'Abélard*, Paris, 1836, in-4. Cette *Introduction*, avec quelques additions, forme le t. III des *Fragments philosophiques*.

dans la scholastique. — Jean Occam. Ses partisans et ses adversaires. — Décri des deux systèmes et de la scholastique. — Mysticisme. — Le chancelier Gerson. Sa *Théologie mystique*. Extraits de cet ouvrage. — Conclusion.

Nous avons vu constamment jusqu'ici, dans l'Inde et dans la Grèce, la philosophie sortir de la religion ; et en même temps nous avons vu qu'elle n'en sort pas immédiatement, et que ce n'est pas en un jour qu'elle s'élève de l'humble soumission par laquelle elle commence, à l'absolue indépendance par laquelle elle finit. Nous l'avons vue jusqu'ici passer par une époque en quelque sorte préparatoire, où elle essaye ses forces au service d'un principe étranger, réduite à l'emploi modeste d'ordonner et de régulariser des croyances qu'elle n'a pas faites, en attendant le moment où elle pourra chercher elle-même la vérité à ses risques et périls. La philosophie moderne présente le même phénomène. Elle est aussi précédée d'une époque qui lui sert d'introduction et pour ainsi dire de vestibule. Cette époque est la scholastique. Comme le moyen âge est le berceau de la société moderne, de même la scholastique est celui de la philosophie moderne. Ce que le moyen âge est à la société nouvelle, la scholastique l'est à la philosophie des temps nouveaux. Or, le moyen âge n'est pas autre chose que le règne absolu de l'autorité ecclésiastique, dont les pouvoirs politiques ne sont que des instruments plus ou moins dociles. La scholastique, ou philosophie du moyen âge, ne pouvait donc être autre chose que le travail de la pensée au service de la foi, et sous la surveillance de l'autorité religieuse.

Telle est la philosophie scholastique. Son emploi est

borné, ses limites bien étroites, son existence précaire, inférieure, subordonnée. Eh bien! là encore la philosophie est la philosophie; et à peine avec le temps s'est-elle un peu fortifiée, à peine la main qui était sur elle s'est-elle retirée ou est-elle devenue moins pesante que la philosophie reprend son allure naturelle, et qu'elle produit encore les quatre systèmes différents qu'elle a déjà produits et dans l'Inde et dans la Grèce.

Faute de chronologie, nous ne pouvons nous faire une idée précise de l'époque correspondante à la scholastique dans la philosophie indienne. Nous distinguons l'école mimansa de l'école sankhya. Mais quand a commencé la Mimansa? quand a commencé le Sankhya? Nous l'ignorons. L'induction nous porte à croire que la Mimansa a dû précéder le Sankhya; cependant les faits, dans cette Inde où tout dure si longtemps, où tout subsiste à côté de tout, les faits nous montrent la Mimansa à une époque assez récente. Ainsi Koumarila, le fameux docteur mimansa dont je vous ai parlé, est du XIVe siècle de notre ère. En Grèce nous savons au moins quand a commencé la philosophie; elle a commencé six siècles avant notre ère avec Thalès et Pythagore. Mais l'époque qui précède, celle des mystères, est couverte d'épaisses ténèbres. Que s'est-il passé entre Orphée et Pythagore, entre Musée et Thalès? Comment l'esprit humain a-t-il été du sanctuaire des temples aux écoles de l'Ionie et de la grande Grèce? Nous le savons mal, ou plutôt nous ne le savons pas.

Nous sommes beaucoup plus heureux au moyen âge. Nous savons quand la scholastique est née, nous savons quand elle a péri, et nous savons quel a été son dévelop-

pement entre ces deux extrémités ; nous connaissons son point de départ, son progrès et sa fin.

Quand est née la scholastique ? C'est demander quand est né le moyen âge ; car la scholastique est l'expression philosophique du moyen âge. Pour que la scholastique fût, il fallait que fût déjà le moyen âge, puisque la scholastique n'est que le moyen âge développé dans la philosophie qui lui est propre. Le moyen âge, ou la société nouvelle, a été conçu, pour ainsi dire, au premier siècle de l'ère chrétienne ; mais il n'a paru à la lumière qu'avec le triomphe même de son principe, c'est-à-dire de la religion chrétienne ; et la religion chrétienne n'est arrivée à la domination parfaite qu'après avoir été délivrée de tous les débris de l'ancienne civilisation, et après que le sol de notre Europe, enfin assuré contre le retour d'invasions et de débordements barbares, fut devenu plus ferme, et capable de recevoir les fondements de la société nouvelle que l'Église portait dans son sein. L'Europe et l'Église ne se sont véritablement assises qu'au temps de Charlemagne, et à l'aide de Charlemagne. Charlemagne est le génie du moyen âge ; il l'ouvre et le constitue. Il représente essentiellement l'idée de l'ordre ; c'est, par-dessus tout, un esprit fondateur et organisateur. Il avait plus d'une tâche à accomplir, et il a suffi à toutes. 1° Il fallait fonder l'ordre matériel, en finir avec ces invasions de toute espèce, qui, remuant sans cesse le sol de l'Europe, s'opposaient à tout établissement fixe. Aussi, d'une main Charlemagne a arrêté les Sarrasins au midi, de l'autre les Barbares du Nord, dont lui-même il descendait, et par là il a cessé d'être un étranger en Europe ; il s'est fait Européen, homme de la civilisation nouvelle. 2° Il fallait fonder l'ordre moral. On ne le

pouvait que sur la base de la seule autorité morale du temps, l'autorité religieuse ; aussi ce Charles, dont la personnalité était si forte, n'a pas hésité à redemander la couronne qui était déjà sur sa tête à l'autorité pontificale. 3° Il fallait fonder l'ordre scientifique. C'est Charlemagne, ou c'est à l'exemple de Charlemagne, que ses successeurs ou ses rivaux, Charles le Chauve et Alfred le Grand, ont de toutes parts recherché les moindres étincelles de l'ancienne culture, pour rallumer le flambeau de la science. C'est Charlemagne qui le premier ouvrit des écoles, *scholæ*[1]. Ces écoles étaient le foyer de la science d'alors ; aussi la science d'alors fut-elle appelée *scholastique*. Voilà l'origine de la chose et celle du mot, et le caractère de la scholastique est déjà dans son origine. En effet, où Charlemagne institua-t-il et pouvait-il instituer des écoles? Là où il y avait le plus d'instruction encore, là où il y avait le plus de loisir pour en acquérir, là où il y avait le devoir de la rechercher et de la répandre ; c'est-à-dire auprès des siéges épiscopaux, dans les monastères, dans les cloîtres, dans les couvents. Oui, les couvents sont le berceau de la philosophie moderne, comme les mystères ont été celui de la philosophie grecque ; et la scholastique est empreinte, dès son origine, d'un caractère ecclésiastique.

Maintenant que vous connaissez son origine, voyons quelle a été sa fin. La scholastique a fini quand a fini le moyen âge ; et le moyen âge a fini quand l'autorité ecclésiastique a cessé d'être tout, quand les autres pouvoirs, et en particulier le pouvoir politique, sans s'écarter de la juste déférence et de la vénération qui est toujours due à

[1] Voyez l'ouvrage de Launoy, *de celebrioribus Scholis a Carolo Magno et post ipsum instauratis*. Paris, 1672. Plusieurs fois réimprimé.

la puissance religieuse, a revendiqué et conquis son indépendance. Dès là il ne se pouvait pas que la philosophie, qui marche toujours à la suite des grands mouvements de la société, ne revendiquât aussi son indépendance et ne la conquît peu à peu. Je dis peu à peu; car la révolution qui a fait passer la philosophie de l'état de servante de la théologie à celui de puissance indépendante ne s'est pas accomplie en un jour; elle a commencé dès le XV[e] siècle, mais elle a été accomplie plus tard, et la philosophie moderne ne commence véritablement, vous le savez, qu'à Bacon et à Descartes.

Voilà donc les deux points extrêmes posés; d'une part le siècle de Charlemagne, de l'autre celui de Bacon et de Descartes, le VIII[e] siècle et le XVII[e]. Reste à déterminer ce qui a été entre ces deux points extrêmes; rien de plus simple. Qu'est-ce que le commencement de la scholastique? la soumission absolue de la philosophie à la théologie. Qu'est-ce que la fin de la scholastique? la fin de cette soumission et la revendication de l'indépendance de la pensée. Donc, le milieu de la scholastique doit avoir été le milieu entre l'asservissement et l'indépendance, une alliance dans laquelle la théologie et la philosophie se prêtent un mutuel appui. De là trois moments distincts dans la scholastique: 1° subordination absolue de la philosophie à la théologie; 2° alliance de la philosophie et de la théologie; 3° commencement d'une séparation, faible d'abord, mais qui peu à peu grandit, s'étend et aboutit à l'enfantement de la philosophie moderne.

La première époque de la scholastique n'est pas autre chose que l'emploi de la philosophie comme simple forme sur le fond de la théologie chrétienne. La théologie comprenait,

avec les saintes Écritures, la tradition et les saints Pères, surtout les Pères latins, car les Pères grecs étaient peu connus hors de Constantinople ; et parmi les Pères latins, celui qui représentait tous les autres était saint Augustin. Toutes les ressources de la philosophie se réduisaient à quelques écrits médiocres, demi-littéraires et demi-philosophiques, qui renfermaient le peu de connaissances échappées à la barbarie. C'étaient les écrits de Mamert[1], de Capella[2], de Boëce[3] de Cassiodore[4], d'Isidore[5], de Bède le vénérable[6]. Celui que Charlemagne mit à la tête de cette régénération de l'esprit humain, Alcuin[7], n'eut guère à sa disposition d'autres secours, avec l'*Organum* d'Aristote[8]. Pour bien comprendre cette première époque, il ne faut jamais séparer dans son esprit saint Augustin et

[1] De Vienne en Dauphiné, m. vers 477 après J.-C. *De statu animæ*. Souvent réimprimé.

[2] Marcien Capella, de Madaure en Afrique, fl. 474. *Satyricon de Nuptiis philologiæ et Mercurii, et de VII artibus liberalibus*. Souvent réimprimé.

[3] Né en 470 ; sénateur du roi goth Théodoric, commente Aristote, écrit le traité *de Consolatione philosophiæ* dans sa prison de Pavie, d'où il ne sortit que pour être décapité. *Opera*, Bâle, 1570, 1 vol. in-fol.

[4] Né à Squillace, v. 480, m. en 575. *De septem Disciplinis*. Opp., 2 vol. in-fol. Rothomag., 1679.

[5] Évêque de Séville, m. 636. *Originum seu Etymologiarum lib. XX*. Opp., Romæ, 1796, 7 vol. in-4.

[6] Anglo-saxon, né 673, m. 735. Opp., Cologne, 1612, 8 vol. in-fol.

[7] Né à York, 726, m. 804. Opp., Ratisbonne, 2 vol. in-fol., 1777. Il eut pour élève Rhabanus Maurus, mort archevêque de Mayence, 856. Opp. 6 vol. in-fol. Colog., 1626. Voyez sur quelques écrits inédits de dialectique de Rhaban les *Fragments de philosophie scholastique*, p. 104-110, et p. 311.

[8] Ou plutôt quelques-unes de ses parties. Car à parler rigoureusement on ne connaissait alors de l'*Organum* que l'*Introduction de Porphyre*, les *Catégories* et l'*Interprétation*. Voyez les *Fragments de philosophie scholastique*, p. 70, sqq.

l'*Organum;* de là la grandeur du fond théologique et la pauvreté de la forme. On rencontre alors un ordre d'idées et même d'arguments bien supérieur à ces temps barbares; et quand on ne sait pas quelle en est la source, on est tenté de trop admirer ces premiers essais de la philosophie du moyen âge; c'est au christianisme et à saint Augustin qu'il faut rapporter son admiration. Quant à la forme, elle est, comme je vous l'ai dit, pauvre, faible, incertaine; et cette forme est alors toute la philosophie.

Les maîtres de la scholastique pendant cette époque ont tous ce commun caractère qu'ils ne font guère que commenter cette belle phrase de l'un d'eux[1] : « Il n'y a

[1] Jean Scot, *de Prædestinatione* (collection de Maugin, t. Ier, p. 103). « Non aliam esse philosophiam aliudve sapientiæ studium, « aliamve religionem... Quid est de philosophia tractare nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse philosophiam veram religionem, conversimque « veram religionem esse veram philosophiam. » Alain de Lille, *Alanus de Insulis*, qui ferme cette époque de la scholastique, parle comme Scot qui la commence. Alain est un moine de Clairvaux, élève de saint Bernard, mort en 1203. Opp. Antwerpiæ, 1 vol. in-fol. 1654. Son ouvrage principal est intitulé : *Ars fidei catholicæ;* il est dédié au pape Clément III (B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. I, col. 475). En voici l'introduction : « Cum nec miraculorum mihi gratia « collata est, nec ad vincendas hæreses sufficiat auctoritates inducere, « cum illas hæretici aut prorsus respuant aut pervertant, probabiles « fidei nostræ rationes, quibus perspicax ingenium vix possit resistere, « studiosius adornavi ut qui prophetiæ et Evangelio acquiescere con- « temnunt, humanis saltem rationibus inducantur, et nunc quasi per « speculum contemplentur quod postea demum in perfecta scientia com- « prehendant Itaque hoc opus in modum artis compositum, definitio- « nes, distinctiones, propositiones ordinato successu propositas exhi- « bet. » Il est divisé en cinq livres : 1° *de uno eodemque trino Deo, qui est una omnium causa;* 2° *de mundo, deque angelorum et hominum creatione et libero arbitrio;* 3° *de reparatione hominis lapsi;* 4° *de*

pas deux études, l'une de la philosophie, l'autre de la religion. La vraie philosophie est la vraie religion, et la vraie religion est la vraie philosophie. » Je n'insisterai pas sur ce point : il est plus intéressant de vous signaler, dans cette unité, le progrès qui paraît de siècle en siècle, depuis le VIII[e] jusqu'au XII[e] ; car c'est dans ce progrès que se dessinent les différents traits de ces philosophes du moyen âge. S'ils sont uns dans leur soumission sans borne à l'Église, ils sont divers comme hommes, comme penseurs, et comme appartenant à différents temps. La philosophie n'est pour eux que la forme de la théologie ; mais cette forme se modifie et se perfectionne successivement entre leurs mains.

Jean Scot[1] se distingue par une érudition qui a trompé sur son originalité. Il savait le grec, et il a traduit Denis l'Aréopagite ; et comme Denis l'Aréopagite est un écrivain mystique, qui réfléchit plus ou moins bien le mysti-

Ecclesiæ sacramentis ; 5° *de resurrectione et vita futuri sæculi.* Je rapporte ici ces divisions, parce que ce sont les divisions ordinaires de la métaphysique théologique de cette époque.

[1] Joannes Scotus Erigena, ainsi nommé parce qu'il était Irlandais, vécut à la cour de Charles le Chauve, qui le protégea ; tombé en disgrâce, il retourna en Angleterre, sur l'invitation d'Alfred le Grand, et enseigna à Oxford, où il mourut en 886. Il a traduit en latin Denis l'Aréopagite. Ses autres ouvrages sont : 1° *de divina Prædestinatione et Gratia,* dans la collect. de Maugin, t. I[er], p. 103 sqq.; Paris, 1650. 2° *περὶ Φύσεως Μερισμοῦ, de Divisione Naturæ*, lib. V, éd. Th. Gale, Oxford, 1681. Remarquez surtout dans ce dernier ouvrage une théorie de la création (lib. III, p. 106), par l'explication du verset de saint Jean. — Tout y est ramené à la foi : *nesciendo scitur.* — Lib. I, p. 25. « Qui... « intellectus Deum non intelligit, nec se ipsum perfecte intelligit ; qui « enim intellectus intellectum omnium intellectuum id est Deum non in- « telligit, quomodo dici poterit se ipsum plane intelligere, dum non in- « telligit intellectum omnium intellectuum, adeoque nec sui ipsius ? »

cisme alexandrin, Jean Scot avait puisé dans son commerce une foule d'idées qu'il a semées dans ses deux ouvrages, l'un sur la *Prédestination et la Grâce*, l'autre sur la *Division des Êtres.* Comme ces idées n'appartiennent point à son siècle, elles l'étonnèrent plus qu'elles ne l'instruisirent, et de nos jours elles ont ébloui ceux qui n'en connaissaient pas la source.

Le vrai métaphysicien de cette époque est saint Anselme, né à Aoste en Piémont, prieur et abbé du Bec en Normandie, mort archevêque de Cantorbéry[1]. On lui a donné le surnom de second saint Augustin. Parmi ses nombreux ouvrages, il en est deux dont je vous citerai au moins les titres, car les titres en indiquent l'esprit, et révèlent déjà un progrès remarquable. L'un est un monologue où saint Anselme suppose un homme ignorant qui cherche la vérité avec les seules forces de sa raison; fiction hardie pour le XI[e] siècle, et qui est l'antécédent des *Méditations :* il est intitulé *Monologium*, *seu exemplum meditandi de ratione fidei*, Monologue, ou modèle de la manière dont on peut s'y prendre pour se rendre compte de sa foi[2]. Le second ouvrage s'appelle *Proslogium*, *seu*

[1] Né 1034, m. 1109. Opp., 1 vol. in-fol., 1675. Il faut distinguer les écrits suivants : *De fide Trinitatis et de incarnatione Verbi.* — *De Veritate, dialogus.* — *De libero Arbitrio, dialogus.* — *Concordia præscientiæ Dei cum libero arbitrio.* — *Meditationes.* — Enfin le *Monologium* et le *Proslogium.*

[2] *Monologium.* — « *Præfatio* .... Quæcumque autem ibi dixi, sub persona secum sola cogitatione disputantis et investigantis ea quæ prius « non animadvertisset, prolata sunt... Quæ de Deo necessario credimus, « patet quia ea ipsa quislibet, si vel mediocris ingenii fuerit, sola ratione « sibimetipsi magna ex parte persuadere possit. Hoc cum multis modis « fieri possit, meum modum hic ponam, quem estimo cuique homini « esse aptissimum. » Ce mode, ce plan consiste à tirer toutes les vérités théologiques d'un seul point, l'essence de Dieu; et l'essence de Dieu de

Fides quærens intellectum, Allocution, ou la Foi qui tente de se démontrer elle-même. Dans le premier écrit, saint Anselme ne se suppose pas en possession de la vérité, il la cherche; dans le second, il se suppose en possession de la vérité, et il essaye de la démontrer[1]. Le nom de saint Anselme est attaché à l'argument qui de la seule idée d'un *maximum* absolu de grandeur, de beauté, de bonté tire la démonstration de l'existence de

l'idéal unique de beauté, de bonté, de grandeur que tous les hommes possèdent et qui est la mesure commune de tout ce qui est beau, etc. Cet idéal, cette unité doit exister, car c'est elle qui est la forme nécessaire de tout ce qui est. L'unité est antérieure à la pluralité, et elle est sa racine. « Est ergo aliquid unum, quod, sive essentia sive natura sive « substantia dicitur, optimum et maximum est, et summum omnium « quæ sunt. » Cette unité est Dieu : de là saint Anselme tire en soixante-dix-neuf chapitres les attributs de Dieu, la Trinité, la création, la relation de l'homme, comme intelligence, à Dieu, enfin toute la théologie.

[1] *Proslogium* : « *Proœmium*. Postquam opusculum quoddam velut « exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quo- « rumdam fratrum, in persona alicujus tacite secum ratiocinando quæ « nesciat investigantis, edidi, considerans illud esse multorum concate- « natione contextum argumentorum, cœpi mecum quærere si forte pos- « set inveniri unum argumentum quod nullo alio ad se probandum quam « se solo indigeret... » Cet argument est celui du *Monologium* resserré. Le plus insensé athée, *insipiens*, a dans la pensée l'idée d'un bien souverain au-dessus duquel il n'en peut concevoir un autre. Ce souverain bien ne peut exister seulement dans la pensée, car on pourrait en concevoir un plus grand encore. On ne le peut, donc ce souverain bien existe hors de la pensée, donc Dieu existe. Le *Proslogium* se compose de vingt-six petits chapitres; il a pour texte ce passage : *Dixit insipiens in corde suo : Non est Deus*. Un moine de Marmoutiers, Gaunillon, combattit l'argument de saint Anselme dans un petit écrit sous ce titre : *Liber pro Insipiente*. Anselme y répondit dans son *Liber apologeticus contra Gaunilonem*.—J'ai exposé plus au long la doctrine de saint Anselme, surtout en ce qui regarde le nominalisme et le réalisme, *Fragments de philosophie scholastique*, p. 140 et suiv.

son objet, lequel ne peut être que Dieu. Sans citer saint Anselme, que très-probablement il ne connaissait pas, Descartes a reproduit cet argument dans les *Méditations*, lorsque, sur la simple idée d'un être parfait, il établit la nécessité de l'existence de cet être, c'est-à-dire de Dieu[1]. Leibnitz, en reprenant l'argument[2] cartésien, le rapporte à saint Anselme; mais il eût pu remonter plus haut, il l'eût trouvé dans le génie de l'idéalisme chrétien, et il était digne de saint Anselme, de Descartes et de Leibnitz de le puiser à cette source et de le répandre dans la philosophie moderne.

Dans cette revue rapide, je ne veux point tout à fait passer sous silence Abélard[3]. Dans ce siècle de grossièreté et de pédanterie, Abélard est une sorte de bel esprit classique. Le premier aussi il a appliqué la critique philosophique à la théologie, et il a fondé une école plus libre d'interprétation théologique. Disciple tour à tour de Roscelin[4] et de Guillaume de Champeaux[5], il les a vaincus

[1] Voyez sur l'argument de Descartes la Ire série, *passim*, et dans cette IIe série, la leçon XI de ce vol.

[2] Partout et particulièrement correspondance de Korthold, t. IV, p. 2.

[3] Né à Palais, près Nantes, en 1079, mort en 1142. Ses œuvres ont été recueillies par Amboise, Paris, 1616, in-4. Cette édition contient entre autres ouvrages les Lettres d'Abélard et d'Héloïse, et l'Introduction à la théologie. L'*Ethica* a été imprimée dans le *Thesaurus anecdotorum novissimus* de B. Pez, t. IV; la *Theologia christiana* et l'*Hexameron* dans le *Thesaurus anecdot.* de Martène, t. V. Nous avons publié en 1836, in-4, ses traités inédits de dialectique et le *Sic et non*, avec une introduction et des notices sur divers ouvrages inédits du IXe, X^e, XIe et XIIe siècle. Nous avons reproduit cette introduction et ces notices dans les *Fragments de philosophie scholastique*, en y joignant un nouveau traité inédit d'Abélard, *de Intellectibus*.

[4] Sur Roscelin, voyez *Fragments de philosophie scholastique*, p. 57, 119, etc.

[5] Sur Guillaume de Champeaux, *ibid.*, p. 152 et 332.

tous deux, et a introduit un système nouveau et célèbre, le conceptualisme[1]. Comme professeur, il eut de prodigieux succès qui contribuèrent à l'établissement de l'Université de Paris[2].

L'école d'Abélard se distingue par un goût plus épuré

[1] *Ibid.*, p. 224, etc.

[2] Qu'il nous soit permis de placer ici le portrait d'Abélard, par lequel s'ouvre le travail spécial que nous avons consacré à cet homme célèbre. *Fragments de philosophie scholastique*, p. 2. « Abélard, de Palais, près Nantes, après avoir fait ses premières études en son pays et parcouru les écoles de plusieurs provinces pour y augmenter son instruction, vint se perfectionner à Paris, où d'élève il devint bientôt le rival et le vainqueur de tout ce qu'il y avait de maîtres renommés : il régna en quelque sorte dans la dialectique. Plus tard, quand il mêla la théologie à la philosophie, il attira une si grande multitude de toutes les parties de la France et même de l'Europe, que, comme il le dit lui-même, les hôtelleries ne suffisaient plus à les contenir ni la terre à les nourrir. Partout où il allait, il semblait porter avec lui le bruit et la foule; le désert où il se retirait devenait peu à peu un auditoire immense. En philosophie, il intervint dans la plus grande querelle du temps, celle du réalisme et du nominalisme, et il créa un système intermédiaire. En théologie, il mit de côté la vieille école d'Anselme de Laon, qui exposait sans expliquer, et fonda ce qu'on appelle le rationalisme. Et il ne brilla pas seulement dans l'école; il émut l'Église et l'État, il occupa deux grands conciles, il eut pour adversaire saint Bernard, et un de ses disciples et de ses amis fut Arnauld de Brescia. Enfin, pour que rien ne manquât à la singularité de sa vie et à la popularité de son nom, ce dialecticien qui avait éclipsé Roscelin et Guillaume de Champeaux, ce théologien contre lequel se leva le Bossuet du XII[e] siècle, était beau, poëte et musicien; il faisait en langue vulgaire des chansons qui amusaient les écoliers et les dames; et chanoine de la cathédrale, professeur du cloître, il fut aimé jusqu'au plus absolu dévouement par cette noble créature qui aima comme sainte Thérèse, écrivit quelquefois comme Sénèque, et dont la grâce devait être irrésistible, puisqu'elle charma saint Bernard lui-même. Héros de roman dans l'Église, bel esprit dans un temps barbare, chef d'école et presque martyr d'une opinion, tout concourut à faire d'Abélard un personnage extraordinaire. » Voyez l'ouvrage à la fois si exact et si élégant de M. de Rémusat, *Abélard*, 2 vol., 1845.

et par la hardiesse. Jean de Salisbury est un homme éclairé et poli que blesse profondément la grossièreté des études de son temps et le jargon de la scholastique[1]. Pierre le Lombard est recommandable par une exposition habile et régulière[2]. Il avait compilé les Pères de l'Église, et essayé ce qu'on appellerait aujourd'hui une concordance des arguments puisés à ces différentes sources; il les avait mis dans un ordre si méthodique et si commode à l'enseignement qu'il a fait loi dans les écoles, où il a régné pendant plusieurs siècles.

On ne pouvait guère aller plus loin que le Lombard avec le seul *Organum.* Pour avancer, il fallait à l'esprit humain de nouveaux secours. Il les trouva dans les autres ouvrages d'Aristote qui jusqu'alors étaient restés ignorés de l'Europe occidentale.

Une grande nation, les Arabes, après avoir soumis une partie de l'Afrique et de l'Asie, étaient passés en Espagne; ils y avaient fondé un empire qui peu à peu s'était civilisé; et peu à peu encore cette civilisation avait porté ses fruits, elle avait eu sa philosophie. Ils avaient rencontré partout, sur les côtes orientales de la Méditerranée, les Alexandrins et Aristote; et rien n'allait mieux à leur génie, qui se compose d'exaltation mystique et d'une subtilité excessive. De là le caractère de la philosophie arabe, dont les représentants les plus célèbres sont Avi-

[1] Comme on le voit dans le *Policraticus, seu de nugis curialium et vestigiis philosophorum, lib. VIII.* Son ouvrage philosophique le plus important est le *Metalogicus.* Mort en 1180. Sur Jean de Salisbury, comme élève d'Abélard, *Fragm. philos.*, p. 304.

[2] De Novare, professeur de théologie à Paris, mort en 1164. *Sententiarum libri IV.* Souvent réimprimé; de là son surnom de *Magister Sententiarum.*

cenne, médecin philosophe[1]; Algazel, dont le scepticisme sert de voile ou d'instrument à la foi religieuse[2]; et Averroès, le commentateur, un autre Alexandre d'Aphrodisée[3]. Les chrétiens, de loin en loin, allaient étudier dans les écoles d'Espagne. Gerbert d'Aurillac, devenu pape sous le nom de Sylvestre II, avait étudié à Cordoue et à Séville; il en avait, au x[e] siècle, rapporté les chiffres arabes et une plus grande connaissance de la philosophie d'Aristote, qu'il avait introduite dans les monastères institués par lui à Aurillac sa patrie, à Reims, à Chartres, à Bobbio. Mais c'étaient surtout les juifs qui, admis plus facilement que les chrétiens aux écoles des arabes, y puisèrent des connaissances métaphysiques, naturelles et médicales, supérieures à celles de l'Occident; ils traduisirent en hébreu les philosophes arabes; ces traductions se traduisirent bientôt en latin et se répandirent en Europe. Les juifs ont été, à cette époque, si l'on peut s'exprimer ainsi, des espèces de courtiers philosophiques entre l'Espagne et l'Occident; eux-mêmes ont produit quelques philosophes distingués, entre autres Moses Maimonides[4]. Vous jugez

[1] Né à Bochara, vers 980, mort en 1036. Opp., Venet, 1523, 5 vol. in-fol. Basil, 3. vol. in-fol. On a en français la *Logique d'Avicenne*, Paris, 1658, in-12.

[2] De Tus, mort en 1127. *Logica et philosophia Al-Gazelis Arabis*, Venet, 1506.

[3] Né à Cordoue, mort à Maroc en 1206. Ses commentaires sur Aristote, traduits en latin, sont dans les deux éditions d'Aristote, Venet., 11 vol. in-fol., 1550-1552, et petit in-4, 1560, avec un index, 1562. Auparavant on avait publié de lui séparément des commentaires sur la logique et la rhétorique d'Aristote, Venet., 1 vol. in-fol., 1522-1523.

[4] Né à Cordoue en 1139, mort en 1207. *Rabi Mossei Ægyptii dux seu director dubitantium aut perplexorum*, Parisiis, 1520, in-fol. *Canones Ethici*, Amstelod., 1640, in-4.

quelle fermentation s'alluma dans les monastères de l'Europe, lorsqu'au lieu de quelques parties de l'*Organum* ou même au lieu de l'*Organum* entier, tous les autres ouvrages d'Aristote, la Métaphysique, la Physique, la Morale, la Politique, avec les commentaires arabes, y pénétrèrent. C'est ainsi que s'est formée, vers le premier quart du XIIIe siècle, la seconde époque de la scholastique.

Trois hommes supérieurs représentent cette seconde époque: Albert le grand, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot.

Albert de Bollstœdt[1], né à Lavingen en Souabe, est un dominicain qui fut tour à tour professeur de théologie à Cologne et à Paris, et qui, nommé évêque de Ratisbonne en 1260, quitta bientôt son évêché pour se livrer exclusivement à ses études à Cologne, dans un couvent de son ordre. Il y mourut en 1280. Il est douteux qu'il sût l'arabe et même le grec; mais il a beaucoup puisé dans les nouvelles traductions d'Aristote et de ses commentateurs arabes qui commençaient à s'introduire en Europe. Albert s'occupait à la fois de théologie, de morale, de politique, de mathématiques, de

[1] Je dois au moins signaler ici d'autres hommes distingués contemporains d'Albert: Alexandre de Hales, du comté de Glocester, surnommé *Doctor irrefragabilis*, professeur de théologie à Paris, mort en 1245: *Summa universæ theologiæ*, Colog., 1622, 4 vol.; Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, mort en 1249; plusieurs ouvrages de théologie, entre lesquels il faut distinguer deux traités, *de Universo* et *de Anima;* Opp., Orléans, 1674, 2 vol. in-fol.; Vincent de Beauvais, dominicain, précepteur de saint Louis, mort en 1264; compilation sous le nom de *Speculum doctrinale, naturale, historiale;* division des sciences et leur fin: 1° la partie théorétique, comprenant: théologie, physique, mathématiques; 2° la partie pratique, comprenant: monastique (morale individuelle), économique, politique; 3° arts mécaniques; 4° logique. Il y a de Vincent de Beauvais une magnifique édit. de Mentelin en plusieurs vol. in-fol., Argentorati, 1473.

physique. Il passait, de son temps, autour de Cologne, pour un magicien. Il a été appelé le Grand par ses contemporains, et je suis loin de m'opposer à ce titre. Cependant la lecture, il est vrai fort superficielle, que j'ai faite de quelques-uns de ses nombreux écrits[1], me porterait assez à croire, sauf erreur, que c'est plutôt un compilateur infatigable, et grand par là pour son siècle, qu'un penseur original. Il me fait l'effet d'un savant allemand du XIIIe siècle.

Saint Thomas d'Aquin était né riche et d'une famille illustre[2], qui naturellement voulait le mettre dans le monde et dans les emplois. Il s'y refusa, et entra d'assez bonne heure dans l'ordre des dominicains, afin de ne s'occuper que de philosophie. Il porta dans son ordre le même désintéressement; il refusa constamment toutes les dignités, et ne voulut être que professeur; mais il fut un professeur incomparable : aussi fut-il appelé *Doctor angelicus*, l'Ange de l'école. Il comprenait toute l'importance des philosophes arabes et grecs; il encouragea puissamment la traduction de leurs ouvrages, et l'Europe lui doit infiniment pour toutes les traductions qu'il a fait faire. Albert est plus savant, et surtout plus physicien, Thomas est plus métaphysicien et surtout plus ...iste. Il ne tomba pas dans l'ascétisme, comme son ...patriote Jean de Fidanza, autrement appelé saint

[1] Alberti Magni Opp., éd. P. Jammy; Lyon, 21 vol. in-fol., 1651.

[2] A Aquino près Naples, en 1225; étudia sous Albert à Cologne et à Paris; mort en 1274, canonisé en 1323. La première édition complète de ses œuvres est de Rome, 1572, 18 vol. in-fol.; elle a été faite par les ordres de Sixte-Quint; elle contient des commentaires du cardinal Cajetan; elle est très-correcte et très-nette. Souvent réimprimée à Paris, à Lyon, à Anvers. La dernière édition est de Venise, 28 vol. in-4, 1775.

Bonaventure, qui ramena presque la théologie au mysticisme, ce qui le fit surnommer *Doctor seraphicus*, le Docteur séraphique[1]. Saint Thomas d'Aquin resta toujours fidèle à l'esprit philosophique. S'il soumet la raison à la règle de la foi, il ne méconnaît jamais l'étendue et l'autorité légitime de nos facultés[2]. Le chef-d'œuvre de saint Thomas est la fameuse Somme, *Summa Theologiæ*, qui est un des grands monuments de l'esprit humain au moyen âge, et comprend, avec une haute métaphysique, un système entier de morale, et même de politique; et cette politique n'est pas du tout servile. Entre autres choses, vous y trouverez une défense des juifs qu'on persécutait alors, et qui étaient si utiles non-seulement au commerce, mais à la science. Il ne pouvait pas rêver l'égalité civile de nos jours; mais, comme chrétien, il recommandait l'humanité à leur égard, même comme moyen politique. Saint Thomas est particulièrement un grand moraliste[3].

[1] Né en 1221, mort en 1274. Son ouvrage le plus caractéristique est l'*Itinerarium mentis ad Deum*. Opp., Rome, 1588-1596, 7 vol. in-fol.

[2] « Est in his quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quæd « namque vera sunt de Deo quæ omnem facultatem humanæ ra « excedunt, ut Deum esse trinum et unum; quædam vero su « etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum es « esse unum, et alia hujusmodi quæ etiam philosophi demonstr « Deo probaverunt, docti naturalis lumine rationis. » *Summa cathol. contra Gentiles*, I, 3.

[3] En voici quelques pensées, qui trahissent le métaphysicien et le moraliste supérieur : *Summa theol.*, quæst. II, art. 1. « Etiam qui negat « veritatem esse, concedit veritatem esse; si enim veritas non est, non « verum est non esse veritatem... Sed enim Deus est ipsa veritas; ergo « veritatem esse verum est. » — La vertu est un moyen de foi et de science : *Summa theol.*, part. I, quæst. 82, art. 4. « Qualis unusquisque, « talis intelligit et talis finis videtur eidem. »

L'Anglais Duns Scot[1] est un esprit d'une trempe saine et forte, et d'une solidité peu commune. Il s'occupa de physique et de mathématiques. Il avait écrit un petit traité d'astronomie et d'optique. Moins moraliste que saint Thomas, il est plus dialecticien. Aussi a-t-il été nommé par ses contemporains non pas Docteur séraphique, ni Docteur angélique, mais Docteur subtil, *Doctor subtilis*[2].

[1] Né à Dunston en Northumberland, selon d'autres à Duns en Irlande, vers 1275, m. 1308. Opp., ed. Wadding, Lugd., 12 vol. in-fol., 1639.

[2] Je citerai quelques passages de son commentaire sur le *Maître des Sentences*. Il distingue deux ordres d'idée, celui des idées sensibles et celui des idées nécessaires et absolues. Le premier ordre de vérité ne peut être certain et infaillible, 1° parce que le monde sensible auquel il est emprunté est lui-même changeant; 2° parce que l'esprit de l'homme qui les forme est aussi changeant, etc.; donc la science certaine ne peut venir de rien de perçu par les sens, quoique l'esprit de l'homme l'ait épuré, *quantumcunque per intellectum depuratum fuerit*. Toute science est dans les idées absolues. — Dieu, *idea divina*, n'est pas aperçu directement par l'homme, mais indirectement, *non radio directo, sed reflexo*. Cette pensée de Scot rappelle la phrase célèbre de Bacon, *De Aug. Scient.*: « Percutit natura intellectum nostrum radio « directo, Deus autem, propter medium inæquale, radio tantum re- « fracto; ipse vero homo sibimetipsi monstratur et exhibetur radio re- « flexo. » — Relativement aux vérités nécessaires, la sensation en est l'occasion et non la cause; elles reposent sur la vertu de l'esprit qui les forme. « Quantum est ad notitiam veritatum necessariarum, intellectus « non habet sensus pro causa sed tantum pro occasione. Intellectus « equidem non potest habere notitiam simplicem nisi acceptam a sensi- « bus, ille tamen accepta potest simplicia componere virtute sua; et si « ex ratione talium simplicium fit complexio evidenter vera, intellectus « virtute propria assentiet illi complexioni ut veræ, non virtute sensuum « a quibus accipit terminos tantummodo exterius, verbi gratia per vi- « sum aut auditum; non enim terminis assentitur ut visis et auditis ex- « ternis, sed ob rationem eorum perspectam. — Statur in simplici expe- « rientia quod ita sit, qui quidem modus sciendi est ultimus, seu infimus « gradus cognitionis scientificæ. — Cum sensus externi non cognoscant « actus suos proprios, quippe cum nec visus nec auditus se ipsum perci- « plat, necesse erat ut præter sensus exteriores esset sensus quidam

Saint Thomas et Duns Scot fondèrent deux écoles entre lesquelles les plus vifs débats eurent lieu sur divers points de théologie, qui sont aussi de graves questions philosophiques[1]. Mais rappelons-nous à quel ordre appartenaient Scot et saint Thomas. La question des ordres est une question importante au moyen âge, beaucoup plus importante que celle de la nationalité ; car où domine l'unité de l'Église, les individualités nationales, sans s'effacer entièrement, s'affaiblissent. La grande affaire est donc celle des ordres : une fois qu'un ordre a adopté une doctrine, ou du moins une tendance quelconque, il la garde longtemps, et l'histoire des ordres religieux et savants du moyen âge ne renferme pas moins que l'histoire de l'esprit humain à cette époque. Saint Thomas appartenait à l'ordre des dominicains, Duns Scot à celui des franciscains. Je ne veux pas précisément assurer que l'ordre des dominicains représente l'idéalisme théologique du moyen âge, et

« interior communis quo sentiamus nos videre, audire, etc.; hic sensus « communis est unus.»—De très-belles choses sur la volonté libre. «Vo- « luntati, in quantum est libera, essentiale est, 1° ut etiam quando pro- « ducit velle, non repugnet eidem oppositum velle; 2° ut bonitas aliqua « objecti cognita non causet necessario assensum voluntatis, cum vo- « luntas libera assentit tam bono majori quam etiam minori; 3° ut vo- « luntatis causa sit ipsa voluntas. » — La bonté de la volonté humaine est sa conformité à celle de Dieu.

[1] Saint Thomas, tout en admettant la liberté de Dieu, était plus frappé de son intelligence, de sa bonté et des lois qui dérivent de sa nature; c'est sur la nature de Dieu, et non sur sa volonté, qu'il fondait le bien, la création, etc. «Excluditur error quorumdam dicentium omnia « procedere a Deo secundum simplicem voluntatem, ut de nullo opor- « teat rationem reddere, nisi quia Deus vult. Quod etiam divinæ Scrip- « turæ contrariatur, quæ Deum perhibet secundum ordinem sapientiæ « suæ omnia fecisse. » *S. c. Gent.*, I, 86; II, 24, 25, 29. Au contraire, Duns Scot dérivait la loi morale et la création de la volonté seule de Dieu : *Voluntas Dei absoluta summa est lex.*

l'ordre des franciscains le peu d'empirisme qu'il y avait alors : la distinction serait beaucoup trop absolue. Mais je remarque que c'est surtout des scotistes et des franciscains que sont sortis successivement, pendant près d'un siècle, ceux qui se distinguèrent le plus par des connaissances plus ou moins étendues dans les sciences physiques et par l'esprit d'innovation. Le fait est incontestable ; et ce n'est pas un fait moins incontestable que les thomistes et les dominicains ont surtout produit la milice qui a défendu opiniâtrément la théologie scholastique. Il ne faut pas oublier que plus tard l'ordre des jésuites, qui s'opposa au progrès de l'esprit nouveau, était intimement allié aux dominicains.

Le résumé et comme le trait caractéristique de cette seconde époque de la scholastique, est un projet qui avorta, mais qui fut un moment mis en avant, celui (devinez-le) de canoniser Aristote, comme le philosophe par excellence[1]. C'est ainsi que nous entrons dans la troisième et dernière époque.

Deux hommes bien différents, mais tous deux supérieurs dans leur genre, en marquent les premiers moments ; je veux parler de Raymond Lulle et de Roger Bacon.

Raymond Lulle est[2] un Majorquin, né à Palma, petite ville de l'île de Majorque, entre l'Espagne et l'Afrique. C'est un esprit espagnol, arabesque, africain, exalté et mystique, *doctor illuminatus*, et en même temps très-subtil, *magnus inventor artis*. Entraîné par une imagination

[1] Voyez l'ouvrage de Launoy : *de Varia Aristotelis fortuna in Academia Parisiensi*. Souvent réimprimé.

[2] Né en 1234, m. 1315. Opp., éd. Zalzinger, Mogunt., 1712-42, 10 vol. in-fol. Nous n'avons jamais vu les derniers volumes, et nous ignorons s'ils ont paru.

inquiète, il passa sa vie à courir le monde; sa jeunesse avait été légère; sa maturité a été turbulente, sa fin déplorable, mais bien honorable; il périt en Afrique occupé de la conversion des infidèles, ce qui le fit regarder comme un saint et un martyr, quoique ses opinions lui aient attiré les censures canoniques. Son mysticisme cabalistique est emprunté aux Arabes, mais il y a plus d'originalité dans sa dialectique. Raymond Lulle inventa, sous le titre d'Art universel, *Ars universalis*, une espèce de machine dialectique, où toutes les idées de genre étaient distribuées et classées; de sorte qu'on pouvait se procurer à volonté, dans telle ou telle case, dans tel ou tel cercle[1], tel ou tel principe. Raymond Lulle, malgré ces ridicules, a fait sensation dans son temps et a eu son importance.

Le franciscain Roger Bacon est un homme à part au XIIIe siècle par le goût et le talent de la physique, de l'optique et de l'astronomie[2]. Il appela ses contemporains à l'étude des sciences naturelles et à celle des langues. Vous connaissez sa vie; vous savez que tant que Clément IV vécut, il s'honora en protégeant un homme de génie né trois siècles trop tôt, mais qu'aussitôt que cet excellent pontife fut mort, l'autorité ecclésiastique poursuivit Roger. Il fut enfermé, dit-on, comme sorcier (*doctor mirabilis*) dans un cachot pendant longues années, par ordre du général franciscain. Les franciscains persécutèrent Roger Bacon, mais enfin ils l'avaient produit.

[1] Voyez la figure de cet *Ars universalis*, dans Brucker, t. IV, p. 18-19.

[2] Né à Ilchester en 1214, m. en 1292. — *Opus majus, ad pap. Clement IV*, ed. Jebb., Londin., 1733. in-fol., réimprimé à Venise, en 1750. — *Specula mathematica*, in-4., Francf., 1614. — *De secretis Operibus artis et naturæ, et de nullitate Magiæ diabolicæ, epistol.*, ed. F. Rothscholz, t. III. Theat. Chem. Norimberg.. 1732.

Ce ne sont là que les débuts de la troisième époque de la scholastique. Partout commençait à se faire jour un mouvement d'indépendance. Cette indépendance devait se marquer aussi en philosophie, et elle y a produit peu à peu la séparation de la philosophie d'avec la théologie, par l'affaiblissement et la destruction de la scholastique. Comment ce grand événement a-t-il eu lieu ? comment la guerre s'est-elle déclarée entre la forme et le fond, entre la philosophie et la théologie qui jusqu'alors avaient vécu en si parfait accord, et quel a été le champ de bataille ? C'est la vieille querelle des nominalistes et des réalistes.

A la fin du XIe siècle, du temps de saint Anselme, à l'occasion d'un passage de l'introduction de Porphyre à l'*Organum* sur les diverses opinions des platoniciens et des péripatéticiens relativement aux idées de genre, un chanoine de Compiègne, nommé Rousselin, ou plus élégamment Roscelin, *Roscelinus*, prétendit que les genres sont de simples abstractions que l'esprit se forme par la comparaison d'un certain nombre d'individus qu'il ramène à une idée commune; il alla même jusqu'à dire que les genres ne sont que des mots, *flatus vocis*. Cette opinion avait ses conséquences. Si tout genre n'est qu'un mot, il s'ensuit qu'il n'y a de réalité que dans les individus; alors beaucoup d'unités peuvent paraître de simples abstractions : entre autres, l'unité par excellence, l'unité qui fait le fond de la très-sainte Trinité : il n'y a plus de réel que les trois personnes, et la Trinité elle-même n'est qu'une unité nominale, un simple signe représentant le rapport des trois. Le pauvre chanoine de Compiègne fut mandé au concile de Sois-

sons en 1092 ; il se rétracta, *metu mortis*, dit saint Anselme, qui écrivit contre lui un traité de l'unité dans la Trinité. Guillaume de Champeaux se jetant à l'autre extrémité, soutint que les genres sont si loin d'être de purs noms, des entités nominales, que ce sont les seules entités qui existent, et que les individus dans lesquels on a voulu résoudre les genres n'ont eux-mêmes d'existence que par leur rapport aux universaux. Par exemple, disait-il, ce qui existe, c'est l'humanité, dont tous les hommes ne sont que des fragments. Abélard, sans tomber dans le nominalisme de Roscelin, et tout en prétendant qu'assurément il y a de la réalité dans les genres, ne convint pas avec Guillaume de Champeaux qu'il n'y a de réalité que là; il soutint que les particularités constituent l'essence vraie, et que les genres existent seulement dans l'esprit, ce qui est encore une manière d'exister très-réelle, mais bien différente de celle des individus. Il prit ainsi un parti intermédiaire ; et, comme cela arrive toujours, il ne satisfit personne, et mécontenta son maître, l'altier Guillaume de Champeaux. La querelle en resta là. Le réalisme triompha ; et cette dispute sommeilla pendant la deuxième époque de la scholastique [1].

Mais, au commencement du XIVe siècle, un élève de Duns Scot, un Anglais, un franciscain, reprit en sous-œuvre l'opinion nominaliste, et recommença l'ancienne

[1] Lorsqu'en 1829 nous tracions cette esquisse rapide des premiers débats du réalisme et du nominalisme, nous n'avions à notre disposition, comme tous les historiens de la philosophie, que deux ou trois textes obscurs, épars dans les écrivains du XIe et du XIIe siècle. Depuis le sujet s'est trouvé agrandi pour nous par la découverte des *Ouvrages inédits d'Abélard*. Voyez l'*Introduction* qui accompagne ces ouvrages et nos *Fragments de philos. scholast.*

polémique avec vigueur et constance. Il faut d'abord que je vous dise quel était cet Anglais. C'était un nommé Jean, d'Occam, dans le comté de Surrey, d'où il fut appelé Jean d'Occam, et tout simplement Occam. Il était scotiste et franciscain, et enseigna avec éclat, surtout à Paris, sous Philippe le Bel. C'était l'époque où les pouvoirs politiques tendaient à s'émanciper du pouvoir ecclésiastique. Vous connaissez les tentatives et les résistances de Philippe le Bel. Occam, quoique franciscain, se mit du côté de l'autorité politique; il écrivit pour Philippe le Bel contre les prétentions du saint-siége et du pape Boniface VIII. Il écrivit aussi pour l'empereur Louis de Bavière, qui entrait dans la même route que le roi de France, et résistait au pape Jean XXII. Occam disait à Louis : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* Défends-moi avec l'épée, je te défendrai avec ma plume. Il fut persécuté; et, comme le dit Tennemann, il mourut persécuté, mais non pas dompté, à Munich[1], à la cour de Louis de Bavière, auprès duquel il s'était réfugié. Vous sentez bien qu'un tel homme, aussi hardi en politique, ne devait pas être timide en philosophie. Son courage et sa fermeté lui firent donner le surnom de *Doctor invincibilis.* Voici les traits principaux de sa philosophie :

Les genres ne peuvent avoir d'existence que dans les choses ou dans Dieu. Dans les choses, il n'y a point de genres, car ils y seraient ou le tout ou la partie; dans Dieu, ils ne sont pas comme essence indépendante, mais comme

[1] En 1347. Ses ouvrages n'ont pas été recueillis. Les principaux sont un *Commentaire sur le maître des sentences*, des *Questions quodlibétiques*, et une *Logique* qui a été souvent réimprimée.

simple objet de connaissance[1]; dans l'esprit, ils ne sont rien de plus. Après avoir attaqué les universaux, Occam s'en prit à une autre théorie célèbre, liée à la première, la théorie des espèces sensibles et intelligibles. Jusque-là, toute la scholastique avait pensé qu'entre les corps extérieurs, placés devant nous, et l'esprit de l'homme, il y a des images qui tiennent aux corps extérieurs, et en font plus ou moins partie, comme les εἴδωλα de Démocrite dont je vous ai entretenus, images ou espèces sensibles qui représentent les objets externes par la conformité qu'elles ont avec eux. De même l'esprit était supposé ne pouvoir connaître les êtres spirituels que par l'intermédiaire des espèces intelligibles. Occam détruisit la chimère de l'un et de l'autre intermédiaire, et maintint qu'il n'y a de réel que les êtres spirituels ou matériels, et l'esprit de l'homme qui les conçoit directement. Gabriel Biel[2], élève d'Occam, a exposé avec beaucoup de sagacité et de clarté cette théorie de son maître. Vous le voyez : Occam renouvelait, sans le savoir, la polémique d'Arcésilas contre l'école stoïcienne; et il est dans l'Europe moderne l'antécédent de Reid et de l'école écossaise. Le résultat de toute cette polémique fut d'appeler l'attention sur les mots qui sont le vrai intermédiaire entre l'esprit et les choses, selon les nominalistes, opinion qui depuis a fait fortune. De là enfin cette règle générale, cet axiome qui n'appartient peut-être pas à Occam, mais

[1] « Ideæ non sunt in Deo subjective et realiter, sed tantum sunt in « ipso objective, tanquam quædam cognita ab ipso... » *In Magistrum sententiarum*, I, dist. 35, q. 5.

[2] Né à Spire, mort en 1495. *Epitome et collectarium super IV libr. Sententiarum*. Bas. 1508, in-fol. Lugd. 1514; *Supplementum*, Parisiis, 1521.

qu'il a invoqué plus souvent qu'aucun autre philosophe de la même époque : Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem. Frustra fit per plura quod fieri potest per pauciora.*

Voilà le bon côté d'Occam ; ses autres mérites sont loin d'être aussi purs. S'il a bien fait de démontrer qu'il n'y a pas d'aperception immédiate de Dieu, qu'on ne connaît Dieu que par ses attributs, la sagesse, la bonté, la puissance[1], etc., on peut lui reprocher d'avoir obscurci et affaibli la notion propre de l'essence de Dieu. De ce qu'on n'arrive aux substances que par leurs attributs, Occam conclut qu'on ne peut avoir aucune idée de la nature des substances, et il tira de ce principe ses conséquences. De même qu'on ne connaît Dieu que par ses attributs, de même on ne connaît l'âme que par ses qualités. On peut observer ces qualités et s'en rendre compte ; mais quant à la substance de l'âme, comme on ne la perçoit pas directement, il n'est pas aisé de dire quelle elle est ; il n'est pas aisé, par exemple, de démontrer qu'elle est immortelle, car on ne peut pas même démontrer qu'elle est immatérielle. On ne peut démontrer quel est le *substratum*, l'agent qui réside sous ces qualités que nous connaissons ; c'est peut-être un agent naturel et matériel. La foi seule est ici de mise[2]. Cette théorie, em-

[1] « Essentia divina potest a nobis cognosci in aliquibus conceptibus « qui de Deo verificantur, ut dum, exempli gratia, cognoscimus quid sit « sapientia, justitia, charitas, etc.; licet enim hi conceptus dicant ali- « quid Dei, nullus tamen realiter dicit ipsum quod est Deus ; sed dum « caremus conceptu Dei proprio, quod ipsum intuitive non videmus, « attribuimus ipsi quidquid Deo potest attribui, eosque conceptus præ- « dicamus, non pro se, sed pro Deo, etc. » *Ibid.* I, dist. 3, 7, 9.

[2] Duns Scot, lib. II, quæst. 1, num. 3. « Cæterum via naturali demon-

pruntée à Duns Scott, n'est-elle pas déjà au XIVe et au XVe siècle la théorie célèbre de Locke[1] ? D'ailleurs rien de plus faux que tout ce raisonnement. En effet, s'il n'y a pas de substance sans attributs, par cela même, étant donné un attribut d'un certain caractère, est inévitablement exclue une substance d'une nature opposée au caractère de cet attribut ; étant donnée la pensée comme attribut fondamental, par là une substance étendue et matérielle de la pensée est exclue. J'insiste là-dessus, parce qu'il ne serait pas impossible que, sous un faux air de méthode et de circonspection, la philosophie moderne, qui n'est pas très-loin du nominalisme, ne prétendît aussi que la question des substances et par conséquent celle du principe matériel ou immatériel des phénomènes de la pensée est sans importance, et que ce qui importe uniquement est l'observation des phénomènes. Oui, sans doute, l'observation des phénomènes intellec tuels importe ; mais c'est elle précisément qui, nous donnant des phénomènes d'un certain caractère, nous impose une substance d'une nature analogue[2]. Une autre théorie de Scot et d'Occam, moins séduisante,

« strari nequit quod anima humana sit immortalis ; quippe cum demon- « strari nequit quod ipsa non subsit alicui agenti naturali, quantum ad- « esse vel non esse. » — Occam, *Quodlibeta*, I, q. 10. « Quod illa forma « sit immaterialis, incorruptibilis ac indivisibilis non potest demonstrari, « nec per experientiam sciri. Experimur enim quod intelligimus et vo- « lumus et nolumus, et similes actus in nobis habemus ; sed quod illa « sint e forma immateriali et incorruptibili non experimur, et omnis « ratio ad hujus probationem assumpta assumit aliquod dubium. »

[1] Voyez le volume suivant, leçon XXV, p. 359, et Ire série, t. III, leçon I, p. 66.

[2] Ire série, t. IV, leçon XII, p. 55-59 ; leçon XX, p. 391 ; leçon XXI, p. 448.

et qui pourtant compte encore aujourd'hui de nombreux partisans et se rattache à l'esprit général du nominalisme, est la théorie qui fait reposer la morale non sur la nature de Dieu, ce qui serait très-vrai, mais sur sa volonté [1], ce qui détruit à la fois et la morale et Dieu même dans ses attributs les plus saints.

Tout ce que je viens de vous dire vous montre assez qu'il y avait plus ou moins de sensualisme dans l'école d'Occam, et c'est où j'en voulais venir. Certes, ce n'est pas là le sensualisme déclaré et conséquent, tel que nous l'avons vu dans les écoles indépendantes de la Grèce ; mais c'est bien le sensualisme tel qu'il pouvait être à la fin de la scholastique, sous le règne du christianisme, sous l'influence d'une autorité déjà contestée mais non encore ébranlée. De là une école dont le caractère commun est le dédain de la méthode et des entités de la scholastique, et le goût de l'analyse et des sciences physiques.

Ne croyez pas que les anciennes écoles sommeillassent pendant que l'esprit d'indépendance s'éveillait de toutes parts sous les auspices d'Occam. Les thomistes et plusieurs scotistes, réunis en tant que réalistes contre le nouveau nominalisme, lui firent une longue guerre. Dans l'école réaliste, il faut citer principalement avec Henri [2], de

[1] Occ. *Sentent.*, II, q. 19. « Ea est boni et mali moralis natura, ut, « cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile « possit emoveri et refigi : adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum « et justum est possit evadere injustum. »

[2] Professeur à Paris, mort en 1293, auteur d'une *Somme de Théologie* et de *Questions quodlibétiques*. Il appelait avec saint Augustin les idées des formes principales, *principales quædam formæ*, des raisons éternelles, *rationes æternæ*, contenues dans l'intelligence divine et qui sont le modèle de la créature. *Quodl.*, VII, q. 1. Il prétendait que

Gand, *doctor solemnis*, qui appartient encore au XIIIe siècle, Walter Burleigh, *doctor planus et perspicuus* [1], auteur de la première histoire de la philosophie, faite au moyen âge ; Thomas de Bradwardine, mathématicien, mort archevêque de Cantorbéry [2] ; Thomas de Strasbourg, prieur général de l'ordre des ermites de Saint-Augustin [3] ; Marsile d'Inghen, dit *Ingenuus*, fondateur de l'université d'Heidelberg [4]. Ils attaquèrent la doctrine d'Occam comme théologiens et comme philosophes. Comme théologiens, ils accusèrent Occam de pélagianisme, Parmi leurs arguments philosophiques, je choisirai les trois suivants : 1° Il est tellement vrai qu'il y a des genres tout à fait distincts des individus auxquels on veut les réduire que la nature, à laquelle en appelle sans cesse l'école nominaliste, se joue des espèces et conserve les genres. Tout genre représente une unité réelle. Et c'est là encore le principe d'une grande école naturaliste de notre siècle, qui se fonde sur l'unité de composition de chaque genre, et explique par les circonstances les différences des individus, au lieu de faire des genres de simples abstractions dont toute la réalité est dans les individus, différents ou semblables ; 2° les

l'homme ne peut découvrir la vérité que dans la pure lumière de ces idées qui est la divine essence, *in pura luce idæarum quæ est divina essentia. Somm. theol.*, art. 1, q. 3.

[1] Flor. vers 1337, professeur à Paris et à Oxford, auteur de commentaires sur Aristote, Porphyre, etc. Sa compilation historique est intitulée : *De vitis et moribus Philosophorum* ; elle commence à Thalès et finit à Sénèque. Nurnberg, 1477, in-fol. Souvent réimprimée.

[2] En 1439. Son principal ouvrage est un traité *de causa Dei contra Pelagium, de virtute causarum et de virtute causæ causarum.* Londini, 1618, in-fol.

[3] Mort en 1357, auteur d'un commentaire sur le *Maître des Sentences.*

[4] Mort en 1394.

lois humaines font comme la nature, elles négligent les individus et ne s'occupent que des genres; donc les lois humaines reconnaissent qu'il n'y a pas seulement des ressemblances dans l'espèce humaine, mais un fond identique; 3° nous cherchons le bonheur dans les différents biens de ce monde; mais tous sont relatifs, tous variables, tous insuffisants; et nous ne pouvons pas ne pas nous élever de ces biens particuliers à un bien général, qui n'est pas la réunion de tous les biens particuliers, mais qui leur est supérieur à tous, qui est meilleur qu'eux tous, et qui est pour nous le souverain bien, l'unité même du bien. Nos désirs dépassent le particulier et le variable; donc l'absolu et le général existent.

Tous ces arguments trouvaient des réponses plus ou moins solides dans l'école nominaliste[1]. Je me contente de remarquer que cette polémique représente assez bien la lutte de l'empirisme et de l'idéalisme.

[1] Voici les noms des plus célèbres nominalistes :

Durand de Saint-Pourçain, né en Auvergne, évêque de Meaux, mort en 1333, *Doctor resolutissimus*.

Jean Buridan, de Béthune, professeur à Paris, perfectionna la logique; grand partisan du libre arbitre; mort en 1358.

Robert Holcot, général de l'ordre des augustins, mort en 1349.

Grégoire de Rimini, mort en 1358.

Henri de Hesse, mathématicien et astronome, mort en 1397.

Mathieu de Crochove, mort en 1410.

Pierre d'Ailly, chancelier de l'Université de Paris, cardinal, mort en 1425.

Gabriel Biel, élève d'Occam, professeur à Tubingen, mort en 1495.

Raymond de Sébunde, professeur à Toulouse en 1436. Selon lui, il y a deux livres où l'homme puise ses connaissances, la nature et la révélation. Voyez Montaigne, qui a traduit la *Theologia naturalis sive Liber creaturarum* de Raymond, et en a donné une apologie dans ses *Essais*, liv. II, chap. XII. La *Theologia naturalis* a été imprimée en 1502, à Nuremberg, in-fol., et très-souvent réimprimée.

Elle fut soutenue des deux côtés avec beaucoup de talent et d'habileté, et les deux partis comptaient des noms très-recommandables ; elle dura près d'un siècle. Elle ne pouvait engendrer autre chose que le scepticisme. Mais quel scepticisme pouvait-il y avoir au moyen âge ? L'esprit humain n'était pas encore arrivé à ce degré d'indépendance de pouvoir mettre en question le fond lui-même, c'est-à-dire la théologie ; le scepticisme ne pouvait donc tomber que sur la forme, c'est-à-dire sur la philosophie scholastique, et aussi il l'a complétement détruite. De là le profond décri de la scholastique auprès de tous les bons esprits du XV[e] siècle, et de là encore la formation d'un nouveau système, de ce système que nous avons vu jusqu'ici sortir, après le scepticisme, de la lutte du sensualisme et de l'idéalisme, je veux parler du mysticisme.

Sans doute au moyen âge, et sous le règne de la théologie chrétienne, le mysticisme était fort naturel à l'esprit humain. Il y en avait eu toujours un peu depuis Jean Scot jusqu'au XIV[e] siècle. Ainsi, au XII[e] siècle, saint Bernard[1], Hugues[2] et Richard[3] de Saint-Victor inclinent au mysticisme ; au XIII[e], saint Bonaventure lui donne un caractère déjà plus systématique[4]. Mais c'est au XIV[e] et au XV[e] siècle, après les débats ardents du nominalisme et du réalisme, que le mysticisme, se séparant de tous les autres systèmes, acquiert la conscience de lui-même, s'appelle par son nom et expose sa propre théorie. Les hommes les plus remarquables de cette époque sont

[1] Opp. éd. Mabillon, 2 vol. in-fol. Paris, 1690.
[2] Opp., 3 vol. in fol., Rothomagi, 1648.
[3] Opp., 1 vol. in-fol., Rothomagi, 1650.
[4] Voyez plus haut, p. 237.

presque tous des mystiques, comme le dominicain Jean Tauler, prédicateur à Cologne et à Strasbourg[1], et Pétrarque, qui, sur la fin de sa vie, abandonna les études profanes pour se livrer à la philosophie contemplative. Les quatre derniers ouvrages de Pétrarque sont : 1° *de Contemptu mundi*, le Mépris du monde ; 2° *Secretum, sive de conflictu curarum*, le Secret, ou le combat que se livrent dans l'âme les soucis qu'engendrent les choses humaines ; 3° *de Remediis utriusque fortunæ*, des Remèdes contre la bonne et la mauvaise fortune ; 4° enfin, *de Vita solitaria et de Otio religiosorum*, de la Vie solitaire et du Repos religieux[2]. Alors aussi parut le livre célèbre de l'*Imitation de Jésus-Christ ;* qu'il appartienne à Thomas A-Kempis ou à notre illustre Gerson, on peut dire qu'il est le fruit naturel et l'image parfaite de ces temps malheureux où l'homme, accablé du poids de l'existence présente, anticipait l'heure de la délivrance en espérant dans la mort et dans Dieu. Ce livre triste et sublime faisait alors la lecture habituelle des religieux, comme on le voit par le grand nombre de copies qui s'en trouvent dans les couvents de l'Allemagne, de l'Italie et de la France.

J'ai prononcé le nom de Gerson[3] ; c'est là l'interprète,

[1] Mort à Strasbourg en 1361. Ses ouvrages, en allemand, ont été publiés à Francfort par Spener, 1680-1692, et il en a paru une traduction latine à Colog, 1615. Les *Institutions divines* ont été souvent imprimées à Paris.

[2] Né à Arezzo en 1304, mort à Padoue en 1374., Opp., Basil., 1554, 2 vol. in-4.

[3] Né dans le district de Reims en 1363, mort en 1429. Opp. Paris, 1706, 5 vol. in-fol., édition due aux soins d'Ellies Dupin, qui y a joint des dissertations sur la vie et les ouvrages de Gerson.

le représentant véritable du mysticisme à cette époque. Gerson, *doctor christianissimus*, était l'élève du célèbre Pierre d'Ailly, ardent nominaliste; il lui succéda comme chancelier de l'Université de Paris. Il avait toute la science de son temps; et précisément parce qu'il avait toute la science de son temps, elle ne lui suffit point; et, sur la fin de sa carrière, il quitta son emploi de chancelier, soit volontairement, soit involontairement, se retira ou fut exilé à Lyon, et là se fit maître d'école pour de petits enfants, comme on le voit dans le traité fort remarquable *de Parvulis ad Deum ducendis*, de l'art de conduire à Dieu les Petits Enfants. L'ouvrage le plus important de Gerson est son traité de théologie mystique, *Theologia mystica.* Remarquez que ce n'est plus un solitaire qui tombe naturellement dans le mysticisme sans le savoir; c'est un philosophe, un homme d'affaires, un esprit pratique, qui renonce volontairement au monde et à la science, et qui, en préférant le mysticisme, sait parfaitement ce qu'il fait, ce qu'il prend et ce qu'il quitte. L'écrit du savant et vertueux chancelier a cela d'original, que c'est peut-être dans le monde le premier écrit mystique qui ait consenti à s'appeler de ce nom. L'auteur du Bhagavad-Gita, et plus tard Plotin et Proclus, se donnent pour des philosophes ordinaires; c'est nous qui les avons appelés mystiques. Ici, au contraire, c'est le mysticisme qui se décrit et s'analyse lui-même. La *Théologie mystique* est peu connue; je crois donc bien faire de vous en citer quelques morceaux caractéristiques.

Selon Gerson, la philosophie ordinaire procède par une suite d'arguments, et mène à Dieu régulièrement, mais lentement, en partant soit de la nature, soit de l'homme,

par une foule d'intermédiaires. Le propre du mysticisme est de se fonder sur l'intuition immédiate[1]. — La théologie mystique n'est pas une science abstraite, c'est une science expérimentale; l'expérience qu'elle invoque n'est ni l'expérience des sens ni celle de la raison, mais la conscience d'un certain nombre de sentiments et de phénomènes qui se passent dans le plus intime de l'âme religieuse. Cette expérience est très-réelle, et conduit à un système réel aussi, mais qui ne peut être compris par ceux qui n'ont pas éprouvé les faits de cet ordre[2]. — La vraie science est donc celle du sentiment religieux, ou de l'intuition immédiate de Dieu par l'âme. Quand on a cette intuition immédiate, on a la vraie science; et fût-on d'ailleurs ignorant en physique et en métaphysique et dans toutes les sciences mondaines et profanes, fût-on faible d'esprit et même idiot, on est un véritable philosophe[3]. — L'intuition immédiate est une opération de l'âme dont le caractère est d'être accompagnée de connaissance, et en même temps de ne point procéder par des argumentations successives, et d'arriver directement à Dieu, qui, une fois qu'il est en contact avec l'âme, lui envoie directement la lumière au moyen de laquelle elle découvre la vérité, les principes de toute vérité et de toute certitude; il suffit que

[1] T. III, p. 366. « Quod si philosophia dicitur scientia procedens ex « experientiis, mystica theologia vera erit philosophia. »

[2] *Ibid.* « Theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis « habitis intra in cordibus animarum devotarum... illa autem experien- « tia quæ extrinsecus habetur, nequit ad cognitionem immediatam vel « intuitionem deduci illorum qui talium inexperti sunt. »

[3] *Ibid.* « Eruditi in ea, quomodo libet aliunde idiotæ sint, philoso- « phi recta ratione nominantur. »

l'âme saisisse les termes dans lesquels ces vérités sont exprimées, pour qu'elle reconnaisse ces vérités et y croie immédiatement. Alors la raison est comme sur la borne de deux mondes, sur la borne du monde corporel et du monde intellectuel[1]. — Ce qu'est l'intuition immédiate sous le rapport de la connaissance, le désir immédiat du souverain bien l'est en morale[2]. Il suffit que, dans l'ordre de la connaissance, la raison conçoive immédiatement le bien absolu, pour que dans l'ordre moral l'âme s'applique directement à ce bien aussitôt que l'intelligence le lui présente.

La théologie mystique est fort supérieure à la théologie spéculative des écoles par plusieurs raisons; en voici quatre :

1° La théologie mystique joint le sentiment à l'intelligence; elle élève l'homme au-dessus de lui-même, l'échauffe, lui donne une connaissance expérimentale, et non point une connaissance abstraite, une connaissance expérimentale qui ne vient pas moins que de Dieu lui-même se manifestant à l'homme. 2° Pour l'acquérir, on n'a pas besoin d'être un savant, il suffit d'être homme de bien. 3° Elle peut arriver à la plus haute perfection sans littérature, tandis que la théologie spéculative, ne peut

[1] *Ibid.*, p. 370-371. « Intelligentia simplex est vis animæ cognoscitiva « suscipiens immediate a Deo naturalem quamdam lucem in qua et per « quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima, ter- « minis apprehensis. — Ratio constituitur velut in horizonte duorum « mundorum, spiritualis scilicet et corporalis. »

[2] *Ibid.* « Synteresis est vis animæ appetitiva suscipiens immediate « naturalem quamdam inclinationem ad bonum, per quam trahitur « insequi monitionem boni, ex apprehensione simplicis intelligentiæ « præsentati. »

pas être parfaite, si elle n'arrive de degré en degré jusqu'à l'intuition immédiate de Dieu, jusqu'à l'appréhension du souverain bien, c'est-à-dire sans un rapport plus ou moins intime avec la théologie mystique. La théologie mystique, puisqu'elle mène directement à Dieu, peut se passer de la science des écoles, et la science des écoles ne peut se passer du mysticisme si elle veut arriver à Dieu. 4° La théologie mystique seule met dans l'âme la paix et le bonheur. La science n'est qu'un exercice stérile, dans lequel l'homme, en croyant s'approcher régulièrement de Dieu, s'en écarte en s'écartant de lui-même; la théologie mystique est un exercice salutaire, qui part de l'âme pour arriver à Dieu, et par conséquent ne sort jamais de la réalité[1].

Enfin, le dernier but du mysticisme est l'exaltation, non de l'imagination, non de l'intelligence seule, mais de l'âme tout entière composée à la fois d'imagination et d'intelligence, exaltation qui finit par l'unification avec Dieu[2].

Vous voyez que ce n'est pas moins que l'extase[3], l'extase alexandrine et orientale. Ainsi le mysticisme de Gerson, le mysticisme engendré par les débats des deux systèmes nominaliste et réaliste, reproduit à peu près le même mysticisme que nous avons déjà rencontré dans la Grèce et dans l'Inde; et il le reproduit après une apparition plus ou moins considérable du scepticisme, après le décri plus

[1] *Ibid.* Considerat. XXIX-XXXII, etc.

[2] *Ibid.*

[3] *Ibid.* Consider. XXVI, p. 391 : « Exstasim dicimus speciem quamdam « raptus qui fit appropriatius in superiori portione animæ rationalis.... « Est exstasis raptus mentis, cum cessatione omnium operationum in « inferioribus potentiis. » Voyez ce qui suit sur l'amour extatique et sur la puissance qu'il a d'unir l'âme à Dieu.

ou moins général de l'idéalisme et du sensualisme. Seulement le mysticisme de Gerson s'arrête à l'extase, comme le scepticisme scholastique s'arrête à l'abandon de la forme d'une fausse dialectique, comme le sensualisme d'Occam s'arrête au mépris des entités souvent absurdes de l'idéalisme, et comme cet idéalisme lui-même ne s'égare pas dans toutes les folies où nous avons vu tomber, et dans la Grèce et dans l'Inde, l'idéalisme védanta et l'idéalisme néoplatonicien. Malheureusement il n'est pas permis de faire honneur de cette sobriété à la sagesse de l'esprit humain; on est forcé de la rapporter à sa faiblesse même, et à la surveillance active et puissante encore de l'autorité ecclésiastique. Sous ce contrôle sévère, la philosophie, moins indépendante, est contrainte d'être plus sage; cependant elle est encore, dans ces étroites limites, plus ou moins idéaliste, sensualiste, sceptique et mystique. Dans la prochaine leçon, nous rechercherons ce qu'elle a été aux jours de son indépendance : nous entrerons dans la philosophie moderne proprement dite.

DIXIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

Sujet de cette leçon : philosophie du XVe et du XVIe siècle. — Son caractère et son origine. — Classification de tous ses systèmes en quatre écoles. 1° École idéaliste platonicienne : Marsile Ficin, les Pic de La Mirandole, Ramus, Patrizzi, Jordano Bruno. — 2° École sensualiste péripatéticienne : Pomponat, Achillini, Césalpini, Vanini, Telesio, Campanella.— 3° École sceptique : Sanchez, Montaigne, Charron. — 4° École mystique : Marsile Ficin, les Pic, Nicolas de Cuss, Reuchlin,

Agrippa, Paracelse, société des rose-croix, Robert Fludd, Van-Helmont, Böhme. — Comparaison des quatre écoles. — Conclusion.

La scholastique a fait son temps. Vous l'avez vue tour à tour ce qu'elle devait être, d'abord l'humble servante de la théologie, ensuite son alliée déjà respectée, enfin s'essayant à la liberté, et, sans les briser, dénouant peu à peu les liens qu'elle avait portés pendant six siècles. Nous avons distingué ces trois moments dans l'histoire de la scholastique; mais il n'est pas moins vrai que son caractère général est la subordination de la philosophie à la théologie, tandis que celui de la philosophie moderne est la complète sécularisation de la philosophie. La scholastique cesse donc vers le commencement du XV[e] siècle, et la philosophie moderne commence dès les premiers jours du XVII[e]. Il y a entre l'une et l'autre une transition, une époque intermédiaire dont il s'agit de se faire une idée précise.

Je n'ai pas besoin de vous exposer les grands événements qui ont signalé dans l'ordre social, scientifique et littéraire, le XV[e] et le XVI[e] siècle; il me suffit de vous rappeler que ce qui caractérise ces deux grands siècles est en général l'esprit d'aventure, une énergie surabondante qui, après s'être longtemps nourrie et fortifiée en silence sous la discipline austère de l'Église, se déploie en tous sens et de toutes les manières, quand l'issue lui est ouverte. Il en est de même de la philosophie de cet âge. Longtemps captive dans le cercle de la théologie, elle en sort de toutes parts avec une ardeur admirable, mais sans aucune règle. L'indépendance commence[1], mais la mé-

[1] Plus haut, II[e] leçon, p. 41.

thode n'est pas née[1], et la philosophie se précipite au hasard dans tous les systèmes qui se présentent à elle. Quels sont ces systèmes? C'est là ce que nous avons à reconnaître, car nous parcourons, nous étudions tous les siècles, afin d'y découvrir les tendances innées de l'esprit humain et en quelque sorte les éléments organiques de l'histoire de la philosophie. Or, la philosophie du XV[e] et du XVI[e] siècle doit son caractère comme son origine à un accident.

Parmi les grands événements qui marquent le XV[e] siècle, un des plus importants est la prise de Constantinople. C'est la prise de Constantinople qui a transporté en Europe les arts, la littérature et la philosophie de la Grèce ancienne, et qui par là a changé complétement les formes qu'avaient eues jusqu'alors l'art, la littérature et la philosophie. Le moyen âge, comme toute longue et grande époque de l'humanité, avait eu son expression dans l'art et la littérature. Depuis le XII[e] jusqu'au XV[e] siècle, de toutes parts on voit sortir de l'état social de l'Europe, et du christianisme qui en est le fond, des arts et une littérature propres à l'Europe, nés de ses croyances et de ses mœurs, et qui les représentent, c'est-à-dire des arts et une littérature romantiques. Le vrai romantisme, en laissant là les théories arbitraires et les imitations insignifiantes, pour s'en tenir à l'histoire et aux monuments originaux, n'est pas autre chose que le développement spontané du moyen âge dans l'art et la littérature. Rappelez-vous l'architecture gothique, rappelez-vous les commencements admirables de la peinture italienne et

[1] III[e] leçon, p. 67.

flamande; pour la poésie, pensez aux troubadours de Provence, aux maîtres de chant de l'Allemagne, aux romanciers espagnols; et songez que le Dante au XIII[e] siècle et Shakspeare même au XVI[e], ne doivent rien à la nouvelle culture artificielle apportée en Europe par les Grecs de Constantinople. Ce n'est donc pas, comme on le répète, l'importation de la Grèce en Europe au XV[e] siècle qui a créé nos arts et notre littérature, car ils existaient déjà; mais c'est en effet de cette source qu'a découlé dans la littérature européenne le sentiment de la beauté de la forme, propre à l'antiquité. De là, entre le génie romantique de l'Europe du moyen âge et la beauté de la forme classique, une alliance dans laquelle, comme dans toute alliance, les parts n'ont pas toujours été parfaitement faites et gardées. Quoi qu'il en soit, et de quelque manière qu'on veuille juger l'accident mémorable qui a modifié si puissamment au XV[e] siècle la forme de l'art et de la littérature en Europe, on ne peut nier que ce même accident n'ait eu aussi une immense influence sur les destinées de la philosophie.

Quand la Grèce philosophique apparut à l'Europe du XV[e] siècle, jugez quelle impression durent produire ses nombreux systèmes, si libres et revêtus d'une forme si brillante, sur ces philosophes du moyen âge, encore enfermés dans l'ombre des cloîtres et des couvents, mais qui déjà soupiraient après l'indépendance! Le résultat de cette impression devait être une sorte d'enchantement et de fascination momentanée. La Grèce n'inspira pas seulement l'Europe, elle l'enivra; et le caractère de la philosophie de cette époque est l'imitation de la philosophie ancienne, sans aucune critique. L'esprit philosophique

était encore incomparablement au-dessous des systèmes qui se présentaient à lui; il était donc inévitable que ces systèmes l'entraînassent et le subjuguassent. Ainsi, après avoir servi l'Église au moyen âge, la philosophie au XV[e] et au XVI[e] siècle échangea cette domination pour celle de la philosophie ancienne. C'était encore, si vous voulez, de l'autorité; mais quelle différence, je vous prie! On ne pouvait aller immédiatement de la scholastique à la philosophie moderne, et en finir en une fois avec toute autorité. C'était donc un bienfait déjà que de tomber sous une autorité nouvelle, tout humaine, sans racine dans les mœurs, sans puissance extérieure, divisée avec elle-même, par conséquent très-flexible et très-peu durable; aussi, à mon sens, dans l'économie de l'histoire générale de l'esprit humain, la philosophie de la renaissance[1] a été

[1] J'ai plusieurs fois exprimé le même jugement sur la philosophie de la renaissance beaucoup trop vantée et assez peu comprise en Italie et même en Allemagne. *Introduction aux œuvres inédites d'Abélard*, et *Fragments philosophiques*, PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE, p. 81 : «A la fin du XV[e] siècle, la philosophie ancienne reparaît presque tout entière. On possède enfin tout Aristote, on acquiert Platon; on lit dans leur langue ces deux grands esprits; on s'enchante, on s'enivre de cette merveilleuse antiquité; on devient platonicien, péripatéticien, pythagoricien, épicurien, stoïcien, académicien, alexandrin; on n'est presque plus chrétien et assez peu philosophe. On est savant avec plus ou moins d'imagination et d'enthousiasme; on imite à tromper les plus habiles; on est plein d'esprit, on a peu de génie. Le XVI[e] siècle tout entier n'a pas produit un seul grand homme en philosophie, un philosophe original. Toute l'utilité, la mission de ce siècle n'a guère été que d'effacer et de détruire le moyen âge sous l'imitation artificielle de l'antique, jusqu'à ce qu'enfin au XVII[e] siècle, un homme de génie, assurément très-cultivé mais sans aucune érudition, Descartes enfante la philosophie moderne avec ses immenses destinées. » *Fragments de philosophie cartésienne*, VANINI OU LA PHILOSOPHIE AVANT DESCARTES, p. 3. « Entre la philosophie scholastique et la philosophie moderne est celle qu'on peut appeler à bon droit la philosophie de la renaissance, parce que, si elle est quelque chose,

une transition sans originalité et sans grandeur, mais utile et même nécessaire, de l'absolu esclavage du moyen âge à l'absolue indépendance de la philosophie moderne.

Le spectacle que présente au premier aspect la philosophie du XVe et du XVIe siècle est une extrême confusion. Tout se presse et se mêle dans ces deux siècles si remplis; les systèmes n'ont pas l'air de s'y succéder; ils semblent coexister tous ensemble. Un premier moyen d'introduire quelque ordre et quelque lumière dans ce chaos, c'est, en partant du principe incontestable que la philosophie de ce temps n'est autre chose qu'un renouvellement de l'antiquité philosophique, de faire pour la copie ce que nous avons fait pour l'original, et de diviser l'imitation de l'antiquité en autant de grandes parties distinctes que nous en

elle est surtout une imitation de l'antiquité. Son caractère est presque entièrement négatif: elle rejette la scholastique, elle aspire à quelque chose de nouveau, et fait du nouveau avec l'antiquité retrouvée. A Florence on traduit Platon et les Alexandrins, on fonde une académie, pleine d'enthousiasme, dépourvue de critique, où l'on mêle, comme autrefois à Alexandrie, Zoroastre, Orphée, Platon, Plotin et Proclus, l'idéalisme et le mysticisme, un peu de vérité, beaucoup de folie. Ici on adopte la philosophie d'Épicure, c'est-à-dire le sensualisme et le matérialisme; là le stoïcisme, là encore le pyrrhonisme. Si presque partout on combat Aristote, c'est l'Aristote du moyen âge, c'est l'Aristote d'Albert le Grand et de saint Thomas, celui qui, bien ou mal compris, avait servi de fondement et de règle à l'enseignement chrétien; mais on étudie encore, on invoque le véritable Aristote, et à Bologne et à Padoue par exemple, on le tourne contre le christianisme. En fait, cette courte époque ne compte aucun homme de génie qui puisse être mis en parallèle avec les grands philosophes de l'antiquité, du moyen âge et des temps modernes, elle n'a produit aucun monument qui ait duré, et si on la juge par ses œuvres on peut être avec raison sévère envers elle. Mais c'est l'esprit du XVIe siècle qu'il faut considérer au milieu de ses plus grands égarements. La philosophie de la renaissance a préparé la philosophie moderne; elle a brisé l'ancienne servitude, servitude féconde, glorieuse même tant qu'elle était inaperçue et qu'on la portait librement en quelque

avons trouvé dans l'antiquité elle-même. Il y a plus, il n'est pas aussi vrai qu'il le paraît au premier coup d'œil que le développement de la philosophie du XVe et du XVIe siècle ait été simultané ; il a été réellement successif et progressif.

Quand il serait aussi avéré qu'il l'est peu que tous les systèmes de l'antiquité philosophique ont fait ensemble irruption sur notre Occident, et ont été connus en même temps en Europe, il ne s'ensuivrait pas le moins du monde qu'il en ait dû résulter une adoption et une imitation si-

sorte, mais qui, une fois sentie, devenait un insupportable fardeau et un obstacle à tout progrès. A ce point de vue, les philosophes du XVIe siècle ont une importance bien supérieure à celle de leurs ouvrages. S'ils n'ont rien établi, ils ont tout remué ; la plupart ont souffert, plusieurs sont morts pour nous donner la liberté dont nous jouissons. Ils n'ont pas été seulement les prophètes, mais plus d'une fois les martyrs de l'esprit nouveau. De là, sur leur compte, deux jugements contraires, également vrais et également faux. Quand Descartes et Leibnitz, les deux grands philosophes du XVIIe siècle, rencontrent sous leur plume les noms des penseurs aventureux du XVIe, moitié sincérité, moitié calcul, ils les traitent fort dédaigneusement ; ils ne veulent pas être confondus avec ces turbulents, et ils oublient que sans eux peut-être jamais la liberté raisonnable dont ils font usage, jamais le bill des droits de la pensée n'eût été possible. D'autre part, il y a encore aujourd'hui des brouillons et des utopistes qui, confondant une révolution à maintenir avec une révolution à faire, nous ramènent, dans leur audace rétrospective, au berceau même des temps modernes, et nous proposent pour modèles les entreprises déréglées où s'est consumée l'énergie du XVIe siècle. Pour nous, nous croyons être équitables en faisant peu de cas des travaux philosophiques de cet âge et en honorant leurs auteurs : ce ne sont pas leurs écrits qui nous intéressent, c'est leur destinée tout entière, leur vie et surtout leur mort. L'héroïsme et le martyre même ne sont pas des preuves de la vérité : l'homme est si grand et si misérable qu'il peut donner sa vie pour l'erreur et la folie comme pour la vérité et la justice ; mais le dévouement en soi est toujours sacré, et il nous est impossible de reporter notre pensée vers la vie agitée, les infortunes et la fin tragique de plusieurs des philosophes de la renaissance sans ressentir pour eux une profonde et douloureuse sympathie. »

multanée de tous ces systèmes ; ils pouvaient très-bien s'offrir tous à la fois à l'esprit humain, sans que l'esprit humain les accueillît tous à la fois avec le même empressement. Il faut tenir compte ici des dispositions de ceux auxquels se présentaient les systèmes antiques, bien plus encore que de la nature de ces systèmes en eux-mêmes. Ainsi, quand même les monuments sceptiques de la philosophie ancienne se fussent présentés à l'esprit humain en même temps que les monuments dogmatiques du péripatétisme et du platonisme, il répugne que l'esprit humain, au sortir du moyen âge, encore tout pénétré d'habitudes profondément dogmatiques, eût accepté le scepticisme avec la même facilité que le dogmatisme : aussi est-ce un fait très-important et certain que, tandis que le dogmatisme platonicien et péripatéticien remplit déjà tout le XV[e] siècle, vous ne commencez à voir poindre sur l'horizon philosophique une lueur de scepticisme qu'au milieu du XVI[e]. Remarquez encore que ce scepticisme qui paraît au milieu du XVI[e] siècle ne sort pas du platonisme, mais du péripatétisme, c'est-à-dire d'une école empirique et sensualiste, selon les lois de la formation relative des systèmes que nous avons déjà observées. Enfin, s'il est vrai que le mysticisme est sorti presque immédiatement du dogmatisme platonicien, sans attendre le développement des autres systèmes, ce phénomène s'explique par le caractère du dogmatisme platonicien, tel qu'il passa de Constantinople en Europe ; c'était le platonisme alexandrin, c'est-à-dire un système mystique. Ajoutez que ce premier mysticisme, que vous trouvez au commencement du XV[e] siècle, est peu de chose, comparé à celui de la fin de cette époque. Il faut reconnaître en

effet que c'est surtout à
après la plus grande lut
et après l'apparition du se
mysticisme, lequel n'est
artificiel, reproduction
alexandrin, mais un myst
et profond, qui sort du déve
philosophique de l'Europe
d'une imitation en apparenc
donc encore les lois régu
progrès des systèmes; ce
tirées de la revue rapi
tèmes de la scholastique,
la philosophie orientale.

Je vais faire passer sou
écoles qui, au XVe et au X
l'histoire de la philosophie,
liste platonicien, le dogmatism
le scepticisme et le mysticisme.
fusion qui règne au XVe et au X
tème a combiné ou ...ôt a mê
ces points de vue élémentaires; n
sons impuissantes que le temps a
tées, une analyse un peu sévère
ment fondamental qui domine la
la réduit à n'être encore qu'un s
clusif. Tout rentre donc dans les qua
viens de vous signaler.

Les systèmes que ces quatre classes embrassent sont très-nombreux, et en même temps ils manquent d'originalité; car nous sommes ici, je le répète, dans une

et d'imitation irrégu-
rait fort inutile, pour
, d'insister sur chacun
ire qui les comprend et
e contenterai de le remplir

de la philosophie à Constan-
Grecs en Italie, des lumières
ès-vraisemblablement le pé-
c'est-à-dire le sensualisme
ntinople et s'y faisant
ont-ils franchi la mer
de l'Italie, qu'ils s'an-
côté, Gemistus Pléthon[1],
cement du XV[e] siècle pour
ami et son disciple le car-
attre à l'Europe la philosophie
était alors à Constantinople,
platonisme. D'autre part, George
us, Théodore de Gaza, surtout
, tous les trois venus en Italie
époque que les premiers, et, je
jet, développent et défendent la
De là, sous les yeux de l'Europe
ts débats, renfermés[4] d'abord

; venu à Florence en 1438. *De Platonicæ atque* *ophiæ differentia*. Bas., 1574, in-4.

[2] Archev... de Nicée, depuis cardinal de l'Église romaine, mort en 1472. *In calumniatorem Platonis*, lib. IV. Venetiis, Aldus, 1516, in-fol.

[3] Mort vers 1484. *Comparatio Aristotelis et Platonis*. Venet., 1523.

[4] Voyez, sur ces débats et sur les ouvrages qu'ils produisirent, Bol-

entre les Grecs de Constantinople ; peu à peu l'Europe y prend part, et il en sort deux écoles européennes, l'une platonicienne et idéaliste, dont le père est Marsile Ficin, et l'autre, péripatéticienne et plus ou moins sensualiste, dont le père est Pierre Pomponat. Nous allons les parcourir rapidement.

Voici la liste des hommes les plus distingués qui marquent l'histoire et le progrès du dogmatisme idéaliste et platonicien, depuis le commencement du XVe siècle jusqu'à celui du XVIIe, depuis la fin de la scholastique jusqu'à la philosophie moderne.

Vous trouvez d'abord Marsile Ficin, de Florence, né en 1433, mort en 1489. Marsile Ficin est plus encore un érudit qu'un philosophe, et comme philosophe il est encore plus alexandrin que platonicien. Il a rendu des services immortels à la philosophie en faisant passer dans la langue latine les plus grands monuments de l'idéalisme et du mysticisme antiques, Platon, Plotin, la plupart des ouvrages de Porphyre, de Jamblique et de Proclus, indépendamment de ses écrits originaux, par exemple, *la Théologie platonicienne*, qui renferme un traité complet de l'immortalité de l'âme[1]. Ce qui caractérise l'érudition de Ficin, c'est l'absence de toute critique ; ce qui caractérise sa philosophie, c'est un enthousiasme intempérant et sans aucune méthode pour le platonisme alexandrin ; et dans cette absence de méthode, la prétention de combiner, avec le dogmatisme idéaliste et mystique qu'il recevait des mains de l'antiquité,

vin, *Mémoires de l'Académie des inscriptions*, t. II, p. 776, et t. III, p. 303.

[1] *Theologia platonica, sive de Immortalitate animorum et æterna Felicitate*, lib. XVIII, t. I de ses œuvres. Bas., 1576, in-fol.

les croyances du christianisme; ce qui donna le plus grand succès à la philosophie platonicienne. Ce succès fut si grand, que Platon fut sur le point d'obtenir l'honneur bizarre qu'on avait aussi manqué de décerner à Aristote au XIII[e] siècle : une sorte de consécration légale, comme philosophe, de la part de l'autorité ecclésiastique. Les Médicis s'empressèrent de fournir à Ficin tous les secours nécessaires pour introduire et implanter en Italie l'idéalisme platonicien; et c'est en 1460 que, sous Cosme de Médicis, fut fondée à Florence cette célèbre académie platonicienne, du sein de laquelle sont sortis plus d'un érudit et d'un philosophe distingué[1].

Marsile Ficin eut pour amis et pour élèves les deux comtes Jean Pic[2] et François Pic[3] de La Mirandole : le premier quitta même sa petite couronne de Mirandola pour se livrer exclusivement à l'étude de la philosophie. Il s'y livra en grand seigneur : il imagina une espèce de carrousel philosophique à Rome; il y devait présenter neuf cents propositions, neuf cents thèses, qu'il soutiendrait à tout venant; et, pour attirer plus de monde, il déclara qu'il payerait les frais de voyage à tous les savants qui voudraient se rendre à son invitation. Mais comme tout ceci n'allait pas à moins qu'à élever une sorte de trône à Platon dans Rome même, on fit comprendre au pape les dangers

[1] Voyez le curieux écrit de Bandini : *Specimen litteraturæ Florentinæ sæculi* XV *in quo... acta Academiæ Platonicæ, a magno Cosmo excitatæ, cui idem præerat, recensentur et illustrantur*, 2 vol. in-8. Florence, 1748.

[2] Né en 1463, mort en 1494. Parmi ses œuvres il faut distinguer l'*Heptaplus*.

[3] Tué en 1533. Les ouvrages des deux Pic ont été recueillis en deux volumes in-fol. Basil., 1601.

d'une pareille réunion plus ou moins chrétienne, mais surtout philosophique. La réunion n'eut donc pas lieu, et depuis l'autorité ecclésiastique commença à surveiller sévèrement le platonisme, qu'elle avait d'abord si favorablement accueilli.

L'idéalisme platonicien part de l'Académie florentine, de Ficin et des Pic de La Mirandole, pour marcher régulièrement jusqu'à Jordano Bruno, qui est l'homme le plus éminent et aussi le martyr de cette école.

On y distingue successivement notre Ramus, l'Allemand Taurellus, le Dalmate Patrizzi, enfin le Napolitain Bruno. Je ne vous donnerai que les notices les plus succinctes sur ces divers philosophes.

Ramus (Pierre La Ramée) est le premier antagoniste célèbre du péripatétisme dans l'Université de Paris. Né en Picardie en 1515, d'une famille très-pauvre, on dit qu'il commença dans l'Université par un service qui ne semblait pas le destiner à un très-haut rang philosophique. Il s'y éleva peu à peu, à force de travail et de mérite; mais s'étant prononcé énergiquement contre le péripatétisme, il se fit de puissants ennemis, et devint l'objet d'une violente persécution[1]. Il aurait pu trouver hors de France d'honorables asiles; les invitations les plus flatteuses l'appelaient en Italie et en Allemagne[2]. Il aima

[1] « Ses livres (*Institutiones dialecticæ. — Animadversiones Aristoteleæ*; Paris, 1543), furent interdits par tout le royaume et brûlés devant le collége Royal. Il fut condamné à ne plus enseigner la philosophie, et peu s'en fallut qu'il ne fût envoyé aux galères. La sentence donnée contre lui fut publiée en latin et en français dans toutes les rues de Paris... On fit des pièces de théâtre dans lesquelles il fut joué de mille manières, au milieu des acclamations des péripatéticiens. » Teissier, *Éloge des hommes savants*.

[2] « Après la mort d'Amasée, la ville de Bologne lui offrit mille ducats

mieux souffrir dans son pays et pour son pays. Tour à tour privé de sa chaire, rétabli, dépouillé de nouveau, forcé de fuir la France et y revenant toujours, l'infortuné était à Paris, sur la foi des traités et de paroles augustes, dans la nuit de la Saint-Barthélemy : il y fut massacré. Sans doute il était suspect, et avec fondement, de protestantisme ; mais s'il fut recherché comme secrètement huguenot, il ne le fut pas moins comme ouvertement platonicien. C'était alors dans l'Université de Paris le temps de la domination complète du nominalisme, de ce même nominalisme qui avait été lui-même si longtemps proscrit. Aristote y régnait sans contradiction. Le péripatéticien le plus fanatique d'alors était un professeur nommé Charpentier, lequel, après avoir beaucoup déclamé contre le platonisme, « s'avisa de moyens qui n'avaient pas encore été pratiqués, dit Varillas, par ceux qui se piquaient de doctrines : il envoya chez Pierre La Ramée, dans la nuit de la Saint-Barthélemy, des soldats qui, après avoir tiré de lui tout ce qu'il avait de meilleur, sous espérance de lui sauver la vie, le poignardèrent, et le jetèrent par la fenêtre de sa chambre dans la cour du collége. Les écoliers, ameutés par leurs régents, lui arrachèrent les entrailles, et le traînèrent par les rues[1]. » Il ne faut pas oublier qu'à peu près

pour l'engager à remplir sa place. Le roi de Pologne tâcha de l'attirer à Cracovie. Jean, roi de Hongrie, le demanda pour lui donner la conduite de l'Académie de Weissembourg.» *Ibid.*

[1] Varillas, *Histoire de Charles IX*, liv. IX. De Thou dit la même chose, ad ann. 1572, et Goujet, dans ses *Mémoires sur le collége de France*, adopte le récit de De Thou. — Sur Ramus, voyez nos *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 6 : « Quelle vie et quelle fin ! Sorti des derniers rangs du peuple, domestique au collége de Navarre, admis par charité aux leçons des professeurs, puis professeur lui-même, tour à

à la même époque un autre péripatéticien, l'Espagnol Sepulvéda[1], le théologien et l'historiographe de Charles-Quint, fournit au roi d'Espagne des arguments en faveur de l'esclavage des malheureux Américains, contre le sage et pieux Barthélemy de Las Casas. Quand donc le sensualisme moderne accuse l'idéalisme d'avoir toujours été en arrière dans la civilisation, et se vante d'avoir servi seul la cause de la liberté et de l'humanité, pensez, je vous prie, pensez à Charpentier et à Sepulvéda. D'ailleurs, à Dieu ne plaise que je veuille ici flétrir le sensualisme et lui rendre injustice pour injustice! Tyrannique et malfaisant ce jour-là, un autre jour vous le verrez, vous l'avez déjà vu, utile et persécuté, dans Occam par exemple. Les systèmes ont leurs bons et leurs mauvais jours, et leurs bons jours ne sont pas ceux de leur prospérité et d'une domination incontestée. Il n'ap-

tour en faveur et persécuté, chassé de sa chaire, banni, rappelé, toujours suspect, il est massacré dans la nuit de la Saint-Barthélemy comme protestant à la fois et comme platonicien. Son adversaire, le catholique et péripatéticien Charpentier, dirigea les coups. On aurait peine à le croire si un contemporain bien informé, De Thou, ne l'attestait. «Charpentier son rival, dit le véridique historien, excita une émeute et envoya des sicaires qui le tirèrent du lieu où il était caché, lui prirent son argent, le percèrent à coups d'épée et le précipitèrent par la fenêtre dans la rue; là, des écoliers furieux, poussés par leurs maîtres qu'animait la même rage, lui arrachent les entrailles, traînent son cadavre, le livrent à tous les outrages et le mettent en pièces.» Tel fut le sort d'un homme qui, à défaut d'une grande profondeur et d'une originalité puissante, possédait un esprit élevé, orné de plusieurs belles connaissances, qui introduisit parmi nous la sagesse socratique, tempéra et polit la rude science de son temps par le commerce des lettres et le premier écrivit en français un traité de dialectique. Depuis on n'a pas daigné lui élever le plus humble monument qui gardât sa mémoire; il n'a pas eu l'honneur d'un éloge public, et ses ouvrages même n'ont pas été recueillis. »

[1] Né en 1490, mort en 1573. *Joannis Genesii Sepulvedæ Cordubensis Opera.* Matriti, 1780, 4 vol. in-4.

partient à aucun système, quel qu'il soit, de servir exclusivement la civilisation; et ce que je veux seulement que vous tiriez de ces paroles et de toutes mes leçons, c'est le dédain et le dégoût de tout fanatisme dans la philosophie comme ailleurs, l'habitude de la tolérance et même du respect pour tous les systèmes, tous enfants légitimes de l'esprit humain et de la liberté humaine.

Pierre La Ramée, martyr à la fois et du protestantisme et de l'idéalisme, eut des partisans nombreux en France, en Angleterre et en Allemagne, et dans tous les pays protestants, où l'esprit de la réforme s'étendait jusque sur la philosophie. En Angleterre, son traité de logique antipéripatéticienne eut plus tard l'honneur d'être réduit et arrangé pour les classes par l'auteur du *Paradis perdu*[1].

A défaut de platoniciens célèbres, l'Allemagne compte plusieurs adversaires raisonnables et modérés d'Aristote: à Altorf, Taurellus, qui combattit Césalpini et paraît avoir été un excellent esprit[2]; à Marbourg, Goclenius[3], remarquable surtout comme auteur d'un ouvrage dont le titre est : Ψυχολογία, *hoc est, de hominis Perfectione*,

[1] *Artis logicæ plenior institutio ad Petri Rami methodum concinnata*, p. 614, t. II; the Works of John Milton, historical, political and miscellaneous, in-4°. London, 1753.

[2] Né à Montbéliard en 1547, mort en 1606. Ses écrits les plus célèbres sont : *Philosophiæ triumphus*, Basil., 1573, réimprimé à Arnheim en 1617; *Alpes cæsæ*, 1597; *de rerum Æternitate*, Marburg., 1604; *Nicolai Taurelli in inclyta Noricorum Academia philosophiæ et medicinæ antecessoris celeberrimi, de Mundo et Cœlo, discussionum metaphysicarum et physicarum libr. IV, adversus Piccolominum aliosque peripateticos, editio nova*. Ambergæ, 1611.

[3] Né à Corbach en 1547, mort à Marbourg en 1628.

Anima, etc. [1]. C'est, je crois, la première apparition de la psychologie sous son nom propre dans la philosophie moderne. Goclenius eut pour élève Otto Casmann, qui a fait un ouvrage du même genre que celui de son maître, intitulé : *Psychologia anthropologica, sive Animæ humanæ doctrina* [2]; et cette suite d'hommes sages fondèrent à Marbourg une véritable école psychologique.

Francesco Patrizzi[3], Dalmate, professeur à Ferrare et à Rome, tenta une conciliation entre Aristote et Platon à la manière alexandrine, c'est-à-dire où Aristote est presque entièrement sacrifié à Platon. Il se donna le plus grand mal pour établir cette combinaison; il s'y prépara par une longue étude d'Aristote, dont il a déposé les fruits dans ses *Discussiones peripateticæ*[4]. Il travailla aussi sur les alexandrins, et traduisit même les *Institutions théologiques* de Proclus[5]. Enfin, il fit paraître l'ouvrage auquel il espérait attacher son nom, et qui lui paraissait le dernier mot de la philosophie, ouvrage profondément chrétien, très-orthodoxe, nullement péripatéticien et même d'un platonisme outré et intolérant. Voici le titre de cet ouvrage : *Nova de universis Philosophia, in qua aristotelica methodo, non per motum, sed per lucem et lumina, ad primam causam ascenditur; deinde nova quadam ac peculiari methodo tota in contemplationem venit divinitas; postremo methodo platonica rerum uni-*

[1] Marbourg, 1597.
[2] Hanau, 1594.
[3] Né à Clisso, en Dalmatie, en 1529, mort en 1597.
[4] Basil., 1581, 1 vol. in-fol.
[5] Ferrar., 1583, in-4.

versitas a conditore Deo deducitur[1]. Le livre est dédié au pape Grégoire XIV.

Vous concevez que la destinée de l'auteur n'a pas dû être fort troublée. Il n'en a pas été ainsi de celle de Bruno. Jordano Bruno, né à Nola au milieu du XVI[e] siècle, entra tout jeune chez les dominicains. Bientôt des doutes religieux et philosophiques lui firent quitter son ordre, et il lui fallut bien aussi quitter l'Italie. Il vint à Genève, et ne put s'entendre avec Théodore de Bèze et Calvin. De là il se rendit à Paris, où il se signala comme adversaire d'Aristote. Il alla aussi en Angleterre, et il y demeura quelque temps chez sir Philippe Sidney, que l'on trouve partout où il y a quelque essai d'indépendance philosophique, religieuse ou politique à protéger. Plus tard, on rencontre Bruno donnant des leçons publiques ou privées à Wittemberg, à Prague, à Helmstaedt, à Francfort sur le Mein. Le désir de revoir l'Italie le ramena dans l'état d'Italie le plus indépendant et le plus libéral d'alors, l'État de Venise; il y vécut deux ans tranquille; puis, par des motifs que j'ignore, les Vénitiens le livrèrent ou l'abandonnèrent en 1598 à l'inquisition. Transféré à Rome, on lui fit son procès; il fut condamné comme violateur de ses vœux et comme hérétique, et brûlé le 17 février 1600[2].

[1] Venetiis, 1593, in-fol.

[2] Voici les ouvrages les plus remarquables de J. Bruno : *Della causa, principio e uno*; Venet. (Paris), 1584. — *Dell' infinito universo e mondi*; Venet. (Paris), 1584. — *De monade, numero et figura*, etc.; Francf., 1591. *Fragments de philosophie cartésienne*; VANINI OU LA PHILOSOPHIE AVANT DESCARTES, p. 8 : « Bruno s'éprit de Pythagore et de Platon, surtout du Pythagore et du Platon des alexandrins. Touché et comme enivré du sentiment de l'harmonie universelle, il s'élance d'abord aux spéculations les plus sublimes où l'analyse ne l'a pas conduit, où l'analyse ne le soutient pas. Errant sur des précipices qu'il a

Jordano Bruno a moins d'érudition que Marsile, mais il est infiniment plus original. C'est un esprit étendu, une

mal sondés, sans s'en douter et faute de critique il recule de Platon aux Éléates, anticipe Spinoza, et se perd dans l'abîme d'une unité absolue, destituée des caractères intellectuels et moraux de la divinité et inférieure à l'humanité elle-même. Spinoza est le géomètre du système; Bruno en est le poëte. Rendons-lui cette justice qu'avant Galilée il renouvela l'astronomie de Copernic. L'infortuné, entré de bonne heure dans un couvent de Saint-Dominique, s'était réveillé un jour avec un esprit opposé à celui de son ordre, et il avait fui. Il était venu s'asseoir tantôt comme écolier, tantôt comme maître, aux écoles de Paris et de Wittemberg, semant sur sa route une multitude d'écrits ingénieux et chimériques. Le désir de revoir l'Italie l'ayant ramené à Venise, il est livré à l'inquisition, conduit à Rome, jugé, condamné, brûlé. Quel était son crime? Aucune des pièces de cette sinistre affaire n'a été publiée; elles ont été détruites ou elles reposent encore dans les archives du saint office, ou dans un coin du Vatican avec les actes du procès de Galilée. Bruno fut-il accusé d'avoir rompu les liens qui l'attachaient à son ordre? Mais une telle faute ne semblait pas devoir attirer une telle peine, et c'eût été d'ailleurs aux dominicains à le juger. Ou bien fut-il recherché comme protestant et pour avoir dans un petit écrit, sous le nom de la *Bestia trionfante*, semblé attaquer la papauté elle-même? Ou bien encore fut-il accusé seulement de mauvaises opinions en général, d'impiété, d'athéisme, le mot de panthéisme n'ayant pas encore été inventé? Cette dernière conjecture est aujourd'hui démontrée. Il y avait alors à Rome un savant allemand, profondément dévoué au saint-siége, qui se fit une fête d'assister au procès et au supplice de Bruno, et qui raconte ce qu'il a vu à un de ses compatriotes luthériens dans une lettre latine plus tard retrouvée et publiée (*Acta litteraria* de Struve, fascic. V, p. 64). Comme elle est peu connue et n'a jamais été traduite en français, nous en donnerons ici quelques fragments. Elle prouve que Jordano Bruno a été mis à mort non comme protestant, mais comme impie, non pour tel ou tel acte de sa vie, sa fuite de son couvent ou l'abjuration de la foi catholique, mais pour la doctrine philosophique qu'il répandait par ses ouvrages et par ses discours. — Gaspard Schoppe à son ami Conrad Ritershausen... « Ce jour me fournit un nouveau motif de vous écrire : Jordano Bruno, pour cause d'hérésie, vient d'être brûlé vif en public, dans le champ de Flore, devant le théâtre de Pompée... Si vous étiez à Rome en ce moment, la plupart des Italiens vous diraient qu'on a brûlé un luthérien, et cela vous confirmerait sans doute dans l'idée que vous vous êtes formée de notre cruauté. Mais, il faut bien que vous

imagination forte et brillante, une âme ardente, une plume souvent vive et ingénieuse. Il renouvela la théorie des

le sachiez, mon cher Ritershausen, nos Italiens n'ont pas appris à distinguer entre les hérétiques de toutes les nuances : quiconque est hérétique, ils l'appellent luthérien, et je prie Dieu de les maintenir en cette simplicité qu'ils ignorent toujours en quoi une hérésie diffère des autres. J'aurais peut-être cru moi-même, d'après le bruit général, que ce Bruno était brûlé pour cause de luthéranisme, si je n'avais été présent à la séance de l'inquisition où sa sentence fut prononcée, et si je n'avais ainsi appris de quelle hérésie il était coupable... (suit un récit de la vie et des voyages de Bruno et des doctrines qu'il enseignait). Il serait impossible de faire une revue complète de toutes les monstruosités qu'il a avancées, soit dans ses livres, soit dans ses discours. Pour tout dire, en un mot, il n'est pas une erreur des philosophes païens et de nos hérétiques anciens et modernes qu'il n'ait soutenue... A Venise enfin il tomba entre les mains de l'inquisition ; après y être demeuré assez longtemps, il fut envoyé à Rome, interrogé à plusieurs reprises par le saint office, et convaincu par les premiers théologiens. On lui donna d'abord quarante jours pour réfléchir ; il promit d'abjurer, puis il recommença à défendre ses folies, puis il demanda encore un délai de quarante jours ; enfin il ne cherchait qu'à se jouer du pape et de l'inquisition. En conséquence, environ deux ans après son arrestation, le 9 février dernier, dans le palais du grand inquisiteur, en présence des très-illustres cardinaux du saint office, qui sont les premiers par l'âge, par la pratique des affaires et la connaissance du droit et de la théologie, en présence des théologiens consultants et du magistrat séculier, le gouverneur de la ville, Bruno fut introduit dans la salle de l'inquisition, et là il entendit à genoux la lecture de la sentence portée contre lui. On y racontait sa vie, ses études, ses opinions, le zèle que les inquisiteurs avaient déployé pour le convertir, leurs avertissements fraternels, et l'impiété obstinée dont il avait fait preuve. Ensuite il fut dégradé, excommunié et livré au magistrat séculier, avec prière toutefois qu'on le punît avec clémence et sans effusion de sang. A tout cela Bruno ne répondit que ces paroles de menace : *La sentence que vous portez vous trouble peut-être en ce moment plus que moi.* Les gardes du gouverneur le menèrent alors en prison ; là on s'efforça encore de lui faire abjurer ses erreurs. Ce fut en vain. Aujourd'hui donc on l'a conduit au bûcher. Comme on lui présentait l'image du Sauveur crucifié, il l'a repoussée avec dédain et d'un air farouche. Le malheureux est mort au milieu des flammes, et je pense qu'il sera allé raconter dans ces autres mondes qu'il avait imaginés (allusion aux mondes innombrables et à l'univers infini de Bruno) com-

nombres, et donna une explication détaillée du système décadaire. Dieu est pour lui la grande unité qui se développe dans le monde et dans l'humanité, comme l'unité se développe dans la série indéfinie des nombres. Il a aussi pris en main la défense du système de Copernic. Ses erreurs tiennent à ses qualités. Le sentiment de l'unité universelle lui ôte celui de l'individualité humaine et de ses caractères distinctifs. On ne peut lui refuser une sorte de génie auquel a manqué la méthode. S'il n'a pas établi un système durable, il a au moins laissé dans l'histoire de la philosophie une trace lumineuse et sanglante qui n'a pas été perdue pour le XVIIe siècle.

Je passe à l'école péripatéticienne. Elle est au fond sensualiste, et elle recèle dans son sein toutes les conséquences que renferme le sensualisme ; mais ces conséquences ne se sont développées que successivement.

Il faut distinguer, dans l'école péripatéticienne du XVe et du XVIe siècle, deux points de vue sans lesquels il est difficile ou même impossible de s'orienter dans l'histoire du péripatétisme de cette époque.

Comme Marsile Ficin et toute l'école platonicienne d'alors interpréta le platonisme par l'alexandrinisme, de même l'école péripatéticienne interpréta Aristote avec Alexandre d'Aphrodisée, commentateur célèbre d'Aristote dans l'antiquité, et Averroès, commentateur arabe du XIIe siècle. La différence entre ces deux commentateurs est qu'Alexandre d'Aphrodisée est plus méthodique et plus sensé, et infini-

ment les Romains ont coutume de traiter les impies et les blasphémateurs. Voilà, mon cher ami, de quelle manière on procède chez nous contre les hommes ou plutôt contre les monstres de cette espèce. Rome, 17 février, 1600. »

ment plus près du véritable sens d'Aristote ; tandis qu'Averroès, en sa qualité d'Arabe, est à la fois subtil et enthousiaste ; de là chez Alexandre d'Aphrodisée, un péripatétisme et un sensualisme logique, si je puis m'exprimer ainsi ; et chez Averroès et ses disciples, un péripatétisme et un sensualisme qui aboutit au panthéisme.

Le père de l'école péripatéticienne alexandriste, comme on disait alors, en opposition à l'école averroïste, est Pierre Pomponat, né à Mantoue en 1462, professeur à Padoue et à Bologne, mort à Bologne en 1525. De là l'école philosophique de Bologne et de Padoue, qui a été presque constamment péripatéticienne et sensualiste, tandis que celles de Florence, de Rome et de Naples ont été presque constamment platoniciennes et idéalistes.

Pierre Pomponat a fait trois ouvrages : le premier, *de naturalium effectuum admirandis causis seu Incantationibus liber*, écrit à Bologne en 1520, imprimé à Bologne après la mort de Pomponat, en 1556. Pomponat y est péripatéticien et sensualiste, en ce sens qu'il repousse l'intervention des esprits : s'il reconnaît celle d'agents supérieurs, selon lui tous ces agents sont physiques.

Son second ouvrage est intitulé *de Fato, libero Arbitrio et Providentia Dei*, en cinq livres, publié à Bâle en 1525. C'était une question difficile pour tout le monde, et surtout pour un péripatéticien, que de concilier le destin, la Providence et la liberté de l'homme. Il y a quelque chose de touchant dans le chapitre[1] où Pomponat se compare,

[1] Lib. III, c. VII. « Ista sunt quæ me premunt, quæ me angustiant,

avec son ardeur de savoir et d'étudier et les inimitiés qu'elle lui avait faites, à Prométhée attaché au Caucase; il se peint lui-même dévoré par le besoin de penser comme par un vautour, ne pouvant (je traduis fidèlement) ni manger, ni boire, ni dormir; objet de dérision pour la sottise, d'effroi pour le peuple et d'ombrage pour l'autorité. Après beaucoup d'efforts, il n'arrive à aucune solution bien précise. Il donne les solutions connues tirées de la scholastique régnante, en avouant que ce sont plutôt des illusions que de véritables réponses[1].

Le troisième ouvrage de Pomponat est un traité sur un sujet plus délicat encore, l'immortalité de l'âme. Il a paru à Bologne en 1516[2], et il a été réimprimé très-souvent, et la dernière fois en Allemagne par Bardili[3] : sa conclusion est celle du péripatétisme, à savoir, que l'âme pense bien par la vertu qui est en elle, mais qu'elle ne pense jamais qu'à la condition qu'il y ait aussi dans la conscience une image venue du dehors[4]. Or, si l'âme ne pense qu'à la condition d'une image, et si cette image est attachée à la sensibilité, et celle-ci à l'existence du corps, à la dissolution du corps l'image périt, et il semble que la pensée doit périr avec elle, et par conséquent il n'est pas

« quæ me insomnem et insanum reddunt, ut vera sit interpretatio fa-« bulæ Promethei.... Prometheus vero est philosophus qui, dum vult « scire Dei arcana, perpetuis curis et cogitationibus roditur, non sitit, « non famescit, non dormit, non comedit, non exspuit, ab omnibus « irridetur, et tanquam stultus et sacrilegus habetur, et inquisitoribus « prosequitur, fit spectaculum vulgi. »

[1] « Videntur potius esse illusiones istæ quam responsiones. »

[2] Je n'en ai jamais vu qu'une réimpression in-12, sans indication de lieu et à la date de 1534. *Petri Pomponatii Mantuani tractatus de Immortalitate animæ*, 1534.

[3] Tubingæ, 1791, in-8°.

[4] « Nequaquam anima sine fantasmate intelligit. »

possible de donner une preuve démonstrative de l'immortalité de l'âme[1]. On ne manqua pas de l'accuser de troubler la paix publique, en renversant les bases de la morale. Il répondit qu'on pouvait attacher les hommes à leurs devoirs par la considération que leur bonheur dépend ici-bas de l'accomplissement de ces devoirs. Il ajoutait que la dignité de la vertu avait d'assez grands attraits pour séduire en quelque sorte les hommes, sans la crainte ou l'espoir des peines et des récompenses de l'autre vie; réponse, il faut l'avouer, assez peu d'accord avec le principe de tout sensualisme. Tout cela, comme on le pense bien, ne satisfit point l'autorité. Il fut donc mis en jugement, et n'échappa que par cette distinction que l'école sensualiste, depuis Pierre Pomponat, a toujours opposée à l'autorité, la distinction des vérités de la foi et des vérités de la philosophie; compromis commode, qui permet de nier d'un côté ce qu'on a l'air de respecter de l'autre, et caractérise à merveille cette époque de transition et le passage de la servitude entière de la raison à son entière indépendance. Le concile de Latran de 1512 trancha la question, et Pomponat déclara se soumettre à sa décision[2].

L'école de Padoue a produit encore d'autres personnages célèbres, entre autres Zabarella[3] et Cremonini[4], péripatéti-

[1] « Mihi itaque videtur nullas rationes adduci posse quæ cogant « animam esse immortalem. »

[2] P. Pomponatii, philosophi et theologi doctrina et ingenio præstantissimi, Opera, Bas., 1567.

[3] Né à Padoue en 1532, mort en 1589. Jacobi Zabarellæ, Patavini, *de Rebus naturalibus*, libri XX, Colon., 1594, in-4°. Opera philosophica, Francf., in-4°, 1618.

[4] Né à Centi, duché de Modène, en 1552, mort en 1630. Cæsaris Cremonini, Centensis, in schola Patavina philosophi primæ sedis dispu-

ciens éminents et hardis. Alexandre Achillini commença un nouveau développement du péripatétisme, en prenant pour guide Averroès, au lieu d'Alexandre d'Aphrodisée. Il a été appelé le second Aristote; et c'est de son école que sont sortis successivement le Napolitain Zimara, mort en 1532; Césalpini d'Arezzo, né en 1509, mort en 1603, enfin Jules-César Vanini, né aussi dans l'état de Naples en 1585, brûlé à Toulouse en 1619.

L'esprit de cette école est de considérer Dieu non comme la cause, mais comme la substance du monde. Par conséquent la démonstration de l'existence de Dieu ne se fait plus *per motum*, comme dans les alexandristes, mais par l'émanation, et surtout par l'émanation de la lumière, *per lucem.* Telle est la théorie de Césalpini d'Arezzo. Il fut inquiété comme Pomponat, mais il était médecin de Clément VIII, et il se tira d'affaire encore par la distinction des vérités de la foi et des vérités philosophiques[1].

Vanini fut plus courageux et plus malheureux. Il a fait deux ouvrages, dont voici les titres; premier ouvrage : *Amphitheatrum æternum Providentiæ divino-magicum, christiano-physicum, nec non astronomico-catholicum, adversus veteres philosophos, atheos, epicureos, peripateticos et stoicos;* Lugduni, 1615. Second ouvrage : *De admirandis naturæ, reginæ deæque mortalium, arcanis, dialogorum intèr Alexandrum et Julium Cesarem, lib. IV, cum approbatione Facultatis Sorbonicæ;* Lutet.

tatio de cœlo, etc., in-4°, Veneliis, 1613. — Tractatus tres : primus, de sensibus externis; secundus, de sensibus internis; tertius, de facultate appetitiva. Opuscula hæc revidit Troylus Lancetta, auctoris discipulus. Venetiis, 1644, in-4°. — De calido innato et semine pro Aristotele adversus Galenem, Lugd., Batav. Elzevir, 1634, petit in-18.

[1] Andreæ Cesalpini Questiones peripateticæ, Venet., 1571, in-fol.

1616. Jules-César Vanini a été condamné à Toulouse comme athée, et brûlé comme tel. L'était-il, ne l'était-il pas ? Je ne devrais pas me prononcer à cet égard, puisque j'avoue n'avoir jamais lu les deux ouvrages de Vanini, qui sont fort rares[1]. Cependant j'incline à la négative, d'après différents passages cités par les auteurs. Vanini paraît avoir appartenu à cette secte particulière du péripatétisme qui démontrait Dieu non par la nécessité d'un premier moteur, mais par celle d'un être infini, non pas comme cause, mais comme substance[2]. La différence philosophique est très-grande assurément, mais elle ne valait pas l'échafaud. Chose étrange ! le péripatétisme régnait à Paris et en Espagne ; il y massacrait Ramus, il y proscrivait les Américains, il y servait d'appui à l'inquisition, et de l'autre côté des Alpes il était lui-même persécuté : l'une des sectes dans lesquelles il se divisait échappait à grand'peine au concile de Latran ; l'autre fut en quelque sorte brûlée à Toulouse dans la personne de Jules-César Vanini.

Mais ce n'était encore là qu'un sensualisme sans un caractère bien prononcé, et sans autre grandeur qu'une

[1] Depuis, j'ai voulu étudier moi-même Vanini et j'ai fait connaître en détail ses deux ouvrages et sa vraie opinion dans l'article déjà plusieurs fois cité des *Fragments de philosophie cartésienne*, VANINI OU LA PHILOSOPHIE AVANT DESCARTES.

[2] *Amphitheatrum*, exercit. I. « Omne ens aut finitum est aut infinitum, sed nullum ens finitum a se; quocirca satis patet non per « motum (ad modum Aristotelis) sed per primas entium partitiones a « nobis cognosci Deum esse, et quidem necessaria demonstratione. « Nam alias non esset æternum ens, et sic nihil omnino esset; alioqui « nihil esse est impossibile, ergo et æternum ens non esse pariter est « impossibile. Ens igitur æternum esse adeoque Deum esse, necessarium est. »

hardiesse aventureuse. Deux hommes se présentent à la fin du XVI[e] siècle, qui le renouvellent avec infiniment plus de sagesse et de précision, et qui sont de véritables réformateurs en philosophie ; je veux parler de Telesio et de Campanella.

Telesio et Campanella n'appartiennent ni à la secte averroïste ni à la secte alexandriste du péripatétisme. Ce sont déjà des philosophes indépendants, qui même ont combattu l'autorité d'Aristote ; mais au fond ils se rattachent encore à leur insu à l'esprit général du péripatétisme.

Bernardino Telesio était né à Cosenza, dans l'état de Naples, en 1508. Il étudia à Padoue, et professa la philosophie naturelle à Naples. Il renouvela la physique de Démocrite, que nous avons toujours vue dans l'antiquité s'allier au sensualisme. Son grand ouvrage est intitulé *De natura, juxta propria principia. Romæ*, 1565, in-4°[1]. Sans doute, dans le système de Telesio, Parménide est

[1] Telesio publia à Naples, en 1570, une nouvelle édition de cet ouvrage : « Bernardini Telesii Cosentini de Rerum Natura, juxta propria « principia, liber primus et secundus denuo editi. Neapoli, 1570, in-4.» Le fond est le même, la forme diffère beaucoup. Lib. I, c. 1. « Mundi « constructionem corporumque in eo contentorum naturam non ratione, « quod antiquioribus factum est, inquirendam, sed sensu percipien- « dam, et ab ipsis habendam esse rebus. » Le dernier chapitre du second et dernier livre est ajouté : « Quæ Deum esse et rerum omnium « conditorem nobis declarare possunt. » — Telesio publia à Naples, la même année, en même format, trois petits traités : « Bernardini Te- « lesii, Cosentini, DE MARI liber unicus. — DE HIS QUÆ IN AERE FIUNT « ET DE TERRÆ MOTIBUS liber unicus. — DE COLORUM GENERATIONE, « opusculum. » — Antonio Persio, de Padoue, a réimprimé à Venise, en 1590, ces trois traités avec plusieurs autres : « Bernardini Telesii, « Consentini, varii de naturalibus rebus libelli, ab Antonio Persio editi, « quorum alii nunquam antea excusi, alii meliores facti prodeunt. »

mêlé à Démocrite, mais c'est Démocrite qui domine. Son principe général est qu'il faut partir des êtres réels, et non pas d'abstractions : *Realia entia, non abstracta ;* il combat la scholastique, et rappelle son siècle au sentiment de la réalité, à l'étude de la nature. Il a fondé une académie libre qui, de son nom ou de celui de sa patrie, s'appelle *Academia Telesiana* ou *Cosentina.* Dans les deux livres dont se compose l'édition de Rome, je puis assurer que partout l'expérience, et l'expérience des sens, est sa règle unique. Sa préface, que je ne peux pas vous lire, est extrêmement remarquable : il y déclare qu'il ne répondra pas même aux objections qui seraient tirées de la logique des écoles, mais qu'il répondra volontiers à toutes les observations qui seront empruntées à l'expérience sensible[1]. C'est là le caractère de sa philosophie. Il ne faut pas s'arrêter à quelques pensées isolées plus ou moins idéalistes que les historiens de la philosophie ont tirées de son ou-

[1] *Procemium,* les dernières lignes. — « Si qui nostra oppugnare voluerint, id illos insuper rogatos velim, ne mecum, ut cum aristotelico, « verba faciant, sed ut cum Aristotelis adversario, neque igitur sese « illius tueantur positionibus dictisque ullis, at sensu tantum et ratio- « nibus ab ipso habitis sensu, quibus solis in naturalibus habenda vi- « detur fides; tum ne ut nobis notas illius afferant distinctiones termi- « nosque, quas ingenue fateor percipere me nunquam satis potuisse; « propterea reor, quod non sensui expositas, nec hujusmodi similes « continent res, sed summe a sensu remotas et ab his etiam quæ per- « cepit sensus, quales, tardiore qui sunt crassioreque ingenio, cujus- « modi mihi ipsi, et nulla animi molestia, esse videor, percipere haud « queant. Quæ igitur contra nos afferent, exponant oportet, et veluti « in luce ponant, tarditatis meæ si libet commiserti, et rebus agant, « non ignotis vocibus, quæ nisi res contineant, vanæ sunt inanesque. « Illud pro certo habere omnes volumus, nequaquam pervivaci nos esse « ingenio, aut non unius amatores veritatis, et libenter itaque errores « nostros animadversuros, et summas illi gratias habituros, qui, quam « solam quærimus colimusque patefecerit veritatem. »

vrage. Il faut surtout s'attacher à l'esprit général de cet ouvrage, qui fait presque de Bernardino Telesio un précurseur de Bacon. Il fut aussi inquiété par l'autorité ecclésiastique; mais il prévint l'événement, quitta Naples, et se réfugia dans sa patrie, où il mourut en 1588.

Après Telesio vient un autre Calabrais, Thomas Campanella, dominicain, né en 1568, qui étudia dans la ville natale de Telesio, à Cosenza, continua et étendit même son entreprise. Telesio n'avait voulu réformer que la philosophie de la nature; Thomas Campanella entreprit de réformer toutes les parties de la philosophie. Il paraît même qu'il ne s'était point borné à une tentative de réforme philosophique, et que ce moine énergique avait conçu un plan d'insurrection dans les couvents de la Calabre contre la domination espagnole; du moins en fut-il accusé, et jeté dans les fers, où il resta pendant vingt-sept ans. Il supporta cette longue captivité avec une fermeté d'âme admirable, et il y composa des chants où brillent çà et là des traits d'une rare vigueur[1]. Après vingt-sept ans il fut délivré, quitta sa patrie, et vint chercher un asile en France sous la protection du cardinal de Richelieu, ennemi déclaré de la puissance autrichienne et espagnole. Il vécut tranquillement à Paris, dans le couvent des dominicains de la rue St-Honoré, et y mourut en 1639. Sans doute l'entreprise philosophique de Campanella était au-dessus de ses forces; il avait dans l'esprit plus d'ardeur que de solidité, plus d'étendue que de pro-

[1] *Scelta d'alcune poesie filosofiche*, di Settimontano Squilla, 1622. M. Orelli a réimprimé ces poésies à Lugano, en 1834. Lisez surtout *Modo di filosofare, della Plebe, il Carcer, al Telesio, lamentevole Orazione dal profondo della fossa, etc.*

fondeur. Il recommanda l'expérience sans la pratiquer ; il annonçait le besoin d'une révolution, il ne la consomma pas. Cependant il serait injuste de ne pas tenir compte de si nobles efforts[1]. Comme élève direct de Telesio et par plusieurs de ses écrits, il faut rattacher Campanella à l'école empirique ; mais presque toujours et particulièrement sur la fin de sa vie, il se sépara du sensualisme. Il est, avec Bruno, l'esprit le plus puissant du XVI[e] siècle ; leur patrie, leurs malheurs, leur courage les associent, et on peut les considérer tous les deux, avec mille différences, comme les précurseurs de Descartes[2].

[1] Campanella, étant en prison, confia ses écrits à Tobias Adamus qui les publia successivement à Francfort : 1° *Prodromus philosophiæ instaurandæ*, Francf., 1617, in-4°; 2° *de Sensu rerum et magia*, Francf., 1620, in-4°; 3° *Apologia pro Galilæo*, Francf., 1622, in-4°; 4° *Philosophiæ realis epilogisticæ partes* IV, Francf., 1623, in-4°. Lui-même donna à Rome : *Atheismus triumphatus*, Romæ, 1630. En France, il entreprit une collection de ses écrits; il donna d'abord, en 1636, une nouvelle édition de l'*Atheismus triumphatus*, qu'il dédia au roi Louis XIII, avec plusieurs autres écrits. Puis, en 1637, il réimprima le *de Sensu rerum*, qu'il dédia au cardinal Richelieu; puis encore, en 1637, il dédia au chancelier Séguier sa *Philosophia realis*, très-augmentée et devenue in-fol.; enfin, en 1638, il dédia à M. Bouillon, le contrôleur des finances, sa métaphysique, *Metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres*, in-fol. Voici quelques pensées de Campanella : « Sentire est scire. » Contre la scholastique : « Cognitio « divinorum non habetur per syllogismum, qui est quasi sagitta qua « scopum attingimus a longo absque gestu, neque modo per auctori- « tatem quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum « intrinsecum... » Comme apologie de sa conduite : « Non omnis novitas « in republica et Ecclesia philosophis suspecta, sed ea tantum quæ « principia æterna destruit. — Novator improbus non est qui scientias « iterum format et reformat hominum culpa collapsas. »

[2] *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 12. « Campanella, dominicain comme Bruno et novateur comme lui, est un esprit d'une autre trempe. Il a déjà plus de raison et de lumières. Tout aussi ardent que Bruno contre Aristote, la réforme qu'il entreprend est à la fois plus sobre et plus vaste. Elle mérite encore aujourd'hui d'être étudiée.

L'école sceptique compte peu d'adeptes dans cet âge d'enthousiasme ; il n'y en a que trois. Le sceptique le plus

Plein d'enthousiasme pour le bien, il combattit la doctrine morale et politique de Machiavel ; du fond de sa prison, il défendit le système de Copernic, et composa une apologie de Galilée pendant le procès que faisait à celui-ci l'inquisition : victime héroïque écrivant en faveur d'une autre victime dans l'intervalle de deux tortures! On a de lui un très-bon livre contre l'athéisme. Sa pensée est toujours chrétienne, et loin d'attaquer l'Église, il la glorifie partout. Mais il paraît qu'à force de lire saint Thomas, il y puisa une telle horreur de la tyrannie et une telle passion pour un gouvernement fondé sur l'esprit et sur la vertu, qu'il rêva de délivrer son pays du despotisme espagnol, et trama dans les couvents et dans les châteaux de la Calabre une conspiration de moines et de gentilshommes, qui, n'ayant pas réussi, le plongea dans un abîme d'infortunes. De profondes ténèbres couvrent encore toute cette affaire. Le dernier historien de Campanella, M. Baldachini, de Naples, (*Vita e filosofia di Tommaso Campanella*, 2 vol. in-8°, Napoli, 1840, 1842) a en vain cherché dans toutes les archives le procès de son célèbre compatriote ; tout a disparu, et nous en sommes réduits au témoignage de ses ennemis. Tous du moins sont unanimes sur sa constance et son inébranlable courage. Une fois mis en prison pour crime politique, on y mêla d'autres accusations théologiques et philosophiques ; il demeura vingt-sept ans dans les fers. Un auteur contemporain et digne de foi (J. N. Erythræus, *Pinacotheca Imaginum illustrium*, 1643—1648) raconte que Campanella soutint pendant trente-cinq heures continues une torture si cruelle, « que, toutes les veines et artères qui sont autour du siége ayant été rompues, le sang qui coulait des blessures ne put être arrêté, et que pourtant il supporta cette torture avec tant de fermeté que pas une fois il ne laissa échapper un mot indigne d'un philosophe. » Campanella lui-même fait ainsi le récit de ses souffrances dans la préface de l'*Athéisme vaincu* : « J'ai été renfermé dans cinquante prisons et soumis sept fois à la torture la plus dure. La dernière fois la torture a duré quarante heures. Garrotté avec des cordes très-serrées et qui me déchiraient les os, suspendu, les mains liées derrière le dos, au-dessus d'une pointe de bois aigu qui m'a dévoré la seizième partie de ma chair et tiré dix livres de sang, guéri par miracle après six mois de maladie, j'ai été plongé dans une fosse. Quinze fois j'ai été mis en jugement. La première fois, quand on m'a demandé : Comment donc sait-il ce qu'il n'a jamais appris? a-t-il donc un démon à ses ordres? J'ai répondu : Pour apprendre ce que je sais, j'ai usé plus d'huile que vous n'avez bu de vin. Une autre fois on m'a

déterminé de cette époque est Sanchez, médecin portugais, professeur à Toulouse. Le titre de son ouvrage est : *de multum nobili et prima universali scientia...* Et quelle est cette noble, première et universelle science? *Quod nihil scitur*[1], *Tolosæ*, 1526. Mais celui qui a répandu et

accusé d'être l'auteur du livre *des trois Imposteurs*, qui était imprimé trente ans avant que je fusse sorti du ventre de ma mère. On m'a encore accusé d'avoir les opinions de Démocrite, moi qui ai fait des livres contre Démocrite. On m'a accusé de nourrir de mauvais sentiments contre l'Église, moi qui ai écrit un ouvrage sur la monarchie chrétienne, où j'ai montré que nul philosophe n'avait pu imaginer une république égale à celle qui a été établie à Rome sous les apôtres. On m'a accusé d'être hérétique, moi qui ai composé un dialogue contre les hérétiques de notre temps.... Enfin, on m'a accusé de rébellion et d'hérésie pour avoir dit qu'il y a des taches dans le soleil, la lune et les étoiles, contre Aristote qui fait le monde éternel et incorruptible.... C'est pour cela qu'ils m'ont jeté, comme Jérémie, dans le lac inférieur où il n'y a ni air ni lumière. »

[1] Souvent réimprimé, Lugduni, 1581; Francf., 1618; Rotterdam, 1649. Extrait de la préface de Sanchez.... « A prima vita naturæ con-« templationi addictus minutim omnia inquirebam; et quamvis initio « avidus animus sciendi quocumque oblato cibo contentus esset, « utcumque, post modicum tamen tempus, indigestione prehensus revo-« mere cœpit omnia. Quærebam jam tunc quid illi darem quod et per-« fecte amplecteretur et frueretur absolute; nec erat qui desiderium « expleret meum. Evolvebam præteritorum dicta, tentabam præsentium « corda; idem respondebant; quod tamen mihi satisfaceret omnino « nihil.... Ad me proinde memetipsum retuli, omniaque in dubium « revocans, ac si a quopiam nihil unquam dictum, res ipsas examinare « cœpi... Quo magis cogito, magis dubito. Despero. Persisto tamen. « Accedo ad doctores, avide ab iis veritatem exspectaturus. Quisque « sibi scientiam construit ex imaginationibus tum alterius tum propriis; « ex his alia inferunt... quousque labyrinthum verborum absque aliquo « fundamento veritatis produxere... Decipiantur qui decipi volunt. « Non his scribo, nec proinde scripta legant mea... Cum iis mihi res « sit qui nullius addicti jurare in verba magistri proprio marte res « expendunt, sensu rationeque ducti. Tu igitur quisquis es ejusdem « mecum conditionis temperamentique, quique de rerum naturis « sæpissime tecum dubitasti, dubita modo mecum, ingenia nostra

popularisé en France le scepticisme, c'est Montaigne, né à Bordeaux en 1533, mort en 1592. Il eut pour ami La Boëtie, mort en 1563, qui était lui-même un esprit cultivé et indépendant. Comme le sensualisme et l'idéalisme ne sont guère alors que du péripatétisme et du platonisme, c'est-à-dire des systèmes d'emprunt, de même le scepticisme de Montaigne n'est aussi qu'un scepticisme renouvelé de l'antiquité. Cependant, il faut convenir qu'il y avait quelque chose d'essentiellement sceptique dans l'esprit du gentilhomme gascon, et que le doute lui était l'oreiller le plus convenable à une tête bien faite. Les *Essais*, qui parurent en 1580 et furent complétés en 1588[1], devinrent bien vite, comme on l'a dit, le bréviaire des libres penseurs. L'ami et l'élève de Montaigne, Pierre Charron, né à Paris en 1521, mort en 1603, est plus méthodique et moins ingénieux[2]. Et c'est de Charron que viennent Lamothe Le Vayer et les sceptiques du XVII[e] siècle.

Le mysticisme compose une famille bien autrement nombreuse : il a deux caractères et une source unique. Cette source unique est l'école néoplatonicienne, idéaliste et mystique, de Florence. Or, le mysticisme alexandrin s'alliait d'une part à la religion positive du temps par

« simul exerceamus.... » La conclusion de cette préface et comme le symbole du scepticisme de Sanchez est la formule célèbre, *Quid?* Est-ce la source du *Que sais-je?* de Montaigne? Il est difficile de supposer que l'ouvrage du professeur de Toulouse ne fût pas venu à la connaissance du traducteur de Raimond de Sebunde.

[1] Première édition, à Bordeaux, chez Millanges, 1580, deux livres en deux volumes in-12; la seconde comprend les trois livres, in-4°, chez le même Millanges, 1588. Montaigne en préparait une nouvelle édition que mademoiselle de Gournay, sa fille adoptive, a donnée en 1595, in-fol.

[2] *La Sagesse* est de 1601, aussi à Bordeaux, chez Millanges, in-12; la seconde, de Paris, 1604, et la troisième, de 1607.

l'allégorisation, et de l'autre aux opérations théurgiques. De là deux tendances du mysticisme florentin de Marsile Ficin, l'une allégorique en religion, l'autre théurgique et alchimiste. Tantôt ces deux tendances se divisent, tantôt elles se mêlent. Voici la liste des principaux mystiques du XVe et du XVIe siècle.

Le mystique le plus sensé et le plus circonspect est sans contredit le cardinal Nicolas, qu'on appelle à tort de Cusa, ce qui lui donne un faux air italien, tandis qu'il est Allemand, de Cuss, petit endroit près de Trèves. Il reproduit la partie pythagoricienne du néoplatonisme, sous cette réserve, que les néoplatoniciens eussent admise, que si, avec la théorie des nombres on peut rendre compte des phénomènes du monde extérieur et remonter à leur principe dans l'unité primitive, on ne connaît point cette unité en elle-même. Il va plus loin : il prétend que la connaissance directe de la vérité n'a pas été donnée à l'homme. Il a écrit une apologie de la docte ignorance, *de docta Ignorantia,* où il y a un mélange assez judicieux de platonisme, de scepticisme et de mysticisme qui fait le plus grand honneur à cet homme du XVe siècle, car le cardinal de Cuss est antérieur à Reuchlin et à Agrippa, et contemporain de Ficin. Il est mort en 1464[1].

Jean Reuchlin de Pforzheim, né en 1455, mort en 1522, avait fait la connaissance personnelle de Ficin et des Pic de La Mirandole dans un voyage en Italie, et il avait rapporté en Allemagne un goût décidé pour le mysticisme. Il est moins alchimiste qu'allégoriste : il a écrit un traité de la Cabale, *De arte cabalistica,* et un

[1] *Nicolai Cusani Opp.,* 3 vol. en un, in-fol., Basil., 1565.

autre *De verbo mirifico*[1]. Il étudia les langues orientales, en particulier l'hébreu et le Talmud, et défendit les Juifs persécutés. Agrippa de Nettesheim, né à Cologne en 1486, mort à Grenoble en 1535, est un ami de Reuchlin, qui le commenta, et expliqua même à l'Université de Dôle, alors florissante, le livre *De verbo mirifico*. Il avait composé un ouvrage *De philosophia occulta;* mais comme pour attirer au mysticisme il faut commencer par décrier toute espèce de philosophie, il en fit un autre *De vanitate scientiarum*[2]. Agrippa de Nettesheim est allégoriste comme Reuchlin; mais déjà il commence l'alchimie et la théurgie. Paracelse, né à Einsielden, en Suisse, en 1493, mort à Salzbourg en 1541, était un chimiste et un médecin ingénieux[3]. Il avait beaucoup voyagé en Italie et en Allemagne : il occupa la première chaire publique de chimie à Bâle ; et Bacon fait la remarque que le plus grand tort de Paracelse est d'avoir caché les expériences très-réelles qu'il avait faites sous une apparence mystérieuse. La doctrine de Paracelse consiste en trois principes dont l'union forme l'*archæum magnum*

[1] Réimprimés dans la collection de Pistorius, Bas., 1587, in-fol.

[2] *H. C. Agrippæ Opp.*, 2 vol. in-8°, Lugduni, per Beringos fratres, sans date. Voici quelques pensées d'Agrippa, tirées de ses lettres :

« Supremus et unicus rationis actus religio est. »

« Omnium rerum cognoscere opificem, atque in illum tota similitu-« dinis imagine, cum essentiali contactu sine vinculo, transire quo « ipse transformeris efficiareque Deus, ea demum vera solidaque phi-« losophia est.

« Sed quomodo qui in cinere et mortali pulvere se ipsum amisit « Deum inveniet? Mori nimirum oportet mundo et carni et sensibus « omnibus, si quis velit ad hæc secretorum penetralia ingredi... »

[3] Phil. Theophrasti Paracelsi volumen medicinæ paramirum, Argentorati, 1575, in-fol.

avec lequel il explique toute la nature. Valentin Weigel, né en Misnie en 1533, ministre luthérien, mort en 1588, suivit la tendance théurgique de Paracelse, en l'unissant à la mysticité morale et religieuse de Reuchlin, de Tauler et de Gerson[1]. Leibnitz a dit de lui[2] : « Homme d'esprit, et qui en avait même trop. » A commencer du XVII[e] siècle, les doctrines de cette école, tant allégoriques que théurgiques, passent dans une société secrète, la société des rose-croix[3], où elles sont conservées comme en dépôt. On peut aussi placer parmi les mystiques de cette époque Jérôme Cardan, de Pavie, né en 1501, mort en 1576, médecin et naturaliste célèbre, d'un savoir très-étendu, et qui, au milieu de grandes extravagances, présente souvent les vues les plus élevées[4]. J'aurais dû vous parler de Van-Helmont après Paracelse, il le reproduit : c'est un mystique alchimiste ; il était né à Bruxelles en 1577 ; il est mort à Vienne en 1644. Son fils, Mercurius Van-

[1] Libellus de vita beata, non in particularibus ab extra quærenda, sed in summo bono intra nos ipsos possidendo ; item exercitatio mentis de luce et caligine divina ; collectus et conscriptus a M. Valentino Weigelio, Halæ Saxonum, 1609. »

[2] Théodicée, *Discours de la conformité de la raison avec la foi*, IX, p. 11 du t. I de l'édit. d'Amsterdam, 1747.

[3] Formée au commencement du XVII[e] siècle, à l'occasion d'un poëme du théologien Andreæ : *Mariage chimique de Christian Rosencreutz*, 1603. — *Réformation universelle au moyen de la* fama fraternitatis *des rose-croix*. Ratisb., 1614.

[4] Voici quelques traits de son grand ouvrage : *De subtilitate et varietate rerum*. — « Est aliquid in nobis præter nos... Incitari autem « nemo ad virtutem poterit aut verum experiri, qui id quod in se est « præter se obruit atque sepelit. XVIII. — Quod si quis vel exiguo « tempore ex se ipso exire possit unirique Deo, hunc momento fieri « beatissimum necesse est... Atque hæc illa exstasis solis probis sapien- « tibusque concessa, et infinite melior omni humana felicitate. XXI. « — Animæ immortalitatem non nunc primum, sed semper agnovi ;

Helmont, qui a publié ses ouvrages[1], appartient au XVII[e] siècle. Robert Fludd, médecin anglais du comté de Kent, né en 1574, mort en 1627, essaya de combiner Paracelse avec l'étude assidue de la *Genèse*, allégoriquement interprétée[2]. Mais le plus profond à la fois et le plus naïf de tous les mystiques du XVI[e] siècle, est Jacob Böhme, né en 1575, mort en 1624. C'était un pauvre cordonnier de Görlitz, sans aucune instruction littéraire, qui cacha sa vie et resta longtemps sans rien produire, uniquement occupé de deux études que tout chrétien et tout homme peut toujours faire, l'étude plus contemplative que théorique de la nature, qui était sous ses yeux, et celle des livres saints. Il est appelé le philosophe teutonique. Il a écrit une foule d'ouvrages qui ont été depuis comme l'évangile du mysticisme. Ils ont été souvent reproduits[3] et traduits en différentes langues. Un des plus célèbres, publié en 1612, s'appelle *Aurora*[4]. Les points fondamentaux de la doctrine de Böhme sont : 1° l'impossibilité d'arriver à la vérité par aucun autre procédé que l'illumination ; 2° une théorie de la création ; 3° les rapports de l'homme à Dieu ; 4° l'identité essen-

« sentio enim aliquando intellectum sic Deum esse adeptum, ut nos « prorsus unum cum eo esse intueamur. » *De utilitate ex advers. capiend.*, II, 6. Ses œuvres ont été recueillies en dix volumes in-fol., Lugd., 1663.

[1] Entre autres Ortus medicinæ, id est initia physicæ inaudita, progressus medicinæ novus, in morborum ultionem, ad vitam longam, authore J. B. Van Helmont, etc., edente authoris filio ; edit. nova, Amstelodami, 1651, in-4°, Elzevir.

[2] Philosophia Mosaica, Gudæ, 1638, in-fol. — Historia macro et microcosmi metaphysica, physica et technica, Oppenheim, 1617, in-fol.

[3] L'édition préférée est celle de 1730, 7 vol. in-12.

[4] Il a été traduit en français par Saint-Martin. Voyez le volume suivant, leç. XIII, p. 10.

tielle de l'âme et de Dieu, et la détermination de leur différence quant à la forme ; 5° l'origine du mal ; 6° la réintégration de l'âme ; 7° une exposition symbolique du christianisme.

Telles sont en raccourci les quatre grandes écoles dont l'histoire remplit le XVe et le XVIe siècle. La statistique grossière que je viens de vous en donner suffit pour démontrer que, même dans cette époque de culture artificielle et d'imitation, l'esprit humain est resté fidèle à lui-même et aux lois que nous avons déjà observées, aux quatre tendances qui le portent partout et toujours à chercher la vérité ou dans les sens et l'observation empirique, ou dans la conscience et l'abstraction rationnelle, ou dans la négation de toute certitude, ou enfin dans l'enthousiasme et dans la contemplation immédiate de Dieu. C'est là la classification sous laquelle viennent se ranger tous les systèmes du XVe et du XVIe siècle. Reste à savoir quelle est celle de ces quatre écoles qui a compté le plus de partisans, et qui par conséquent réfléchit le mieux l'esprit général de ces deux siècles. Assurément ce n'est pas le scepticisme, car il se réduit, comme vous venez de le voir, à trois hommes d'esprit. Ce n'est pas non plus l'école sensualiste péripatéticienne, ni l'école idéaliste platonicienne, toutes deux presque également fertiles en hommes distingués et en systèmes célèbres : c'est l'école mystique dans son double développement allégorique et alchimique. Comptez, et de fait vous verrez que le nombre et l'importance des systèmes est du côté du mysticisme. On retrouve même le mysticisme jusque dans l'école empirique ; et cette inconséquence vient précisément de la domination du mysticisme. Toutes les fois

qu'un point de vue prédomine, il attire à lui tous les autres, même ceux qui lui sont étrangers, même ceux qui lui sont ennemis.

Considérons ces quatre écoles par un autre côté, celui de leur répartition entre les différents pays de l'Europe. Au moyen âge, il n'y a guère d'autre distinction que celle des ordres religieux ; mais déjà, vers le XVe siècle, les individualités nationales se font jour ; et il est curieux de voir comment, dans l'indépendance naissante de l'Europe, les différentes nations se sont pour ainsi dire partagé les points de vue philosophiques. On trouve 1° qu'il n'y a eu de scepticisme qu'en France, les trois hommes qui représentent alors le scepticisme étant deux Français et un Portugais naturalisé en France ; 2° que l'Italie est la terre classique du double dogmatisme péripatéticien et platonicien, et que c'est de l'Italie qu'il a passé dans tous les autres pays de l'Europe ; 3° que le mysticisme, bien qu'il soit venu d'une source italienne, a surtout été répandu en Allemagne ; de sorte qu'en ne tenant compte que des résultats généraux on pourrait dire que le dogmatisme appartient à l'Italie, le scepticisme à la France et le mysticisme à l'Allemagne. L'Angleterre joue un faible rôle dans la philosophie du XVe et du XVIe siècle.

Encore un autre rapport sous lequel il convient d'examiner ces quatre écoles. Quels ont été leurs moyens d'expression ? quelles langues ont-elles parlées ? Ceci importe, car l'introduction des langues vulgaires dans la philosophie y représente plus ou moins l'indépendance et l'originalité de la pensée. Je ne vois pas qu'aucun péripatéticien ait alors écrit en langue vulgaire. Dans l'école

platonicienne, sur la fin et même vers la moitié du XVI[e] siècle, commence l'emploi d'une langue nationale : il y a une *Dialectique*[1] de Ramus en assez bon français, et Jordano Bruno a écrit en italien plusieurs ouvrages[2]. Pour le scepticisme, Sanchez excepté, il a toujours parlé une langue vulgaire, le français. Je conclus de là que le sensualisme et l'idéalisme ont été, surtout pendant le XV[e] siècle, des systèmes d'emprunt, et qu'il y a eu plus d'originalité dans le scepticisme. J'en dis autant du mysticisme. Si dans ses premiers développements, où il tient encore à sa racine, l'école florentine, il parle le langage convenu de cette école, le latin, il a fini par parler dans Böhme une langue vulgaire. Il est à remarquer que Jacob Böhme a écrit tous ses ouvrages dans la seule langue qu'il sût, et qu'on sût autour de lui, l'allemand ; ce qui fait du mysticisme de Böhme un système tout autrement naturel et sérieux que celui de Ficin et des Pic de La Mirandole.

Enfin, si je recherche la part du bien et celle du mal dans la philosophie de ces deux siècles, il me semble que le bien est surtout dans l'immense carrière que l'imitation libre de l'antiquité a ouverte à l'esprit humain, et dans la fermentation féconde que tant de systèmes si nombreux et si divers devaient exciter dans la philosophie européenne. C'est un bien qui doit balancer tous les inconvénients ; car de celui-là devaient sortir tous les biens de l'avenir. Quand on lit la vie, les aventures et les entreprises

[1] *Dialectique de Pierre de La Ramée, à Charles de Lorraine cardinal, son Mécène*, Paris, in-4, 1555.

[2] *Della causa, principio et uno. — Degli eroici furori. — La Bestia trionfante. — Dell'infinito, universo e mondi*; enfin, le *Candelaio, comedia del Bruno Nolano, achademico di nulla achademia, detto il fastidito. « In tristitia hilaris, in hilaritate tristis, »* Pariggi, 1582.

de Ramus, de Jordano Bruno, de Telesio, de Campanella, on sent que Bacon et Descartes ne sont pas loin. Le mal est dans la prédominance de l'esprit d'imitation qui engendre une immense confusion, et se trahit par l'absence de méthode. L'absence de méthode, tel est le vice capital de la philosophie du XVe et du XVIe siècle. Il s'y marque de deux façons : 1° Cette philosophie n'établit guère le rapport des différentes parties dont elle se compose; la métaphysique, la morale, la politique, la physique n'y sont pas unies entre elles par ces liens intimes qui attestent la présence d'une pensée unique et profonde. 2° Elle ne sait pas discerner et elle ne recherche point, parmi les diverses parties qu'elle embrasse, celle qui doit être la partie fondamentale et la base de tout l'édifice. On y commence par tout, pour aller on ne sait trop où ; il n'y a pas un ordre de recherches qui soit accepté comme le point fixe et nécessaire duquel la philosophie doit partir pour arriver successivement à son dernier but. Ou si on voulait trouver un point de départ commun à tous les systèmes, on pourrait dire que ce point de départ est pris dans l'ontologie, c'est-à-dire hors de la nature humaine. On commence en général par Dieu ou par la nature extérieure, et on arrive comme on peut à l'homme; et cela sans règle bien déterminée, sans même que cette manière de procéder soit établie comme un principe et comme une méthode. De là la nécessité d'une révolution dont le caractère devait être précisément le contraire de celui de la philosophie du XVe et du XVIe siècle, à savoir, l'introduction d'une méthode, et d'une méthode qui devait être le contraire encore de la pratique confuse de l'époque précédente, le contraire

de l'ontologie, c'est-à-dire la psychologie. C'est cette révolution féconde, avec les grands systèmes qu'elle a produits, que je me propose de vous faire connaître dans notre prochaine réunion.

ONZIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE MODERNE. XVIIe SIÈCLE. SENSUALISME ET IDÉALISME.

Philosophie moderne. — Son caractère général. — Deux âges dans la philosophie moderne : le premier âge est celui de la philosophie du XVIIe siècle proprement dite. — Écoles du XVIIe siècle. École sensualiste : Bacon, Hobbes, Gassendi, Locke. — École idéaliste : Descartes, Spinoza, Malebranche.

La philosophie du XVe et du XVIe siècle a fait sortir l'esprit humain de la scholastique, de l'asservissement à un principe étranger, l'autorité ; en même temps elle l'a préparé à la philosophie moderne, à l'absolue indépendance ; et elle l'a conduit de la scholastique à la philosophie moderne par l'intermédiaire d'une époque où règne une autorité encore, mais une autorité tout autrement flexible que celle du moyen âge, l'autorité de l'antiquité philosophique. La philosophie du XVe et du XVIe siècle est comme l'éducation de la pensée moderne par la pensée antique. Son caractère est une imitation ardente et souvent aveugle ; son résultat nécessaire a été une fermentation universelle

et le besoin d'une révolution définitive. Cette révolution a été consommée au XVIIe siècle ; c'est la philosophie moderne proprement dite.

Le trait le plus général qui la distingue est une entière indépendance : elle est indépendante et de l'autorité qui avait régné dans la scholastique, l'autorité ecclésiastique, et de l'autorité qui avait régné dans le XVe et le XVIe siècle, l'admiration du génie antique. Elle rompt avec tout passé, ne songe qu'à l'avenir, et se sent la force de le tirer d'elle-même. D'un côté, on dirait que, de peur de se laisser charmer par le génie de Platon et d'Aristote, elle en détourne les yeux comme à dessein, et l'ignorance et le dédain même y semblent la rançon de l'indépendance. Bacon et Leibnitz exceptés, tous les grands philosophes de l'ère nouvelle, Descartes, Spinoza, Malebranche, Hobbes, Locke, et leurs disciples, n'ont aucune connaissance, aucun respect de l'antiquité ; ils ne lisent guère que dans la nature et dans la conscience. D'un autre côté, la sécularisation progressive de la philosophie est évidente de toutes parts : cherchez, par exemple, qui sont les deux grands hommes qui ont fondé la philosophie moderne ? Appartiennent-ils au corps ecclésiastique, à ce corps qui au moyen âge avait fourni à la scholastique de si grands interprètes ? Non, les deux pères de la philosophie moderne sont deux laïques ; et, à quelques exceptions près, on peut dire que, depuis le XVIIe siècle jusqu'à nos jours, les philosophes les plus illustres ont cessé de sortir des rangs de l'Église. Enfin les foyers de l'instruction philosophique au moyen âge avaient été les cloîtres et les couvents. Bientôt s'établirent les universités ; c'était un pas considérable, car dans les universités, même au moyen

âge, parmi les professeurs étaient déjà reçus quelques laïques. Le XVIIe siècle vit naître une institution toute nouvelle, qui est aux universités ce que les universités ont été aux couvents ; je veux parler des académies. Elles commencèrent en Italie vers la fin du XVIe siècle, mais ce fut surtout au XVIIe siècle qu'elles se répandirent en Europe. Il y en a trois qui dès leur première institution jetèrent le plus grand éclat, et furent extrêmement utiles à la libre culture de la pensée. Ce sont : 1° la Société royale de Londres, établie sur le plan même de Bacon[1] ; 2° l'Académie des sciences de Paris, création utile du génie de Colbert comme l'Académie française avait été la création brillante du génie de Richelieu ; 3° l'Académie de Berlin, non-seulement fondée[2] sur le plan de Leibnitz, mais par Leibnitz lui-même, qui en fut le premier président et qui rédigea le premier volume de ses mémoires.

Le second caractère de la philosophie moderne est, je vous l'ai déjà dit et n'ai besoin que de vous le rappeler en un mot, la détermination d'un point de départ fixe, l'adoption d'une méthode ; et ce point de départ, cette méthode, c'est l'étude de la nature humaine, fondement et instrument nécessaire de toute science et de toute philosophie, c'est-à-dire la psychologie.

En entrant dans la philosophie moderne pour en étudier plus particulièrement les systèmes, après en avoir reconnu les caractères généraux, la première réflexion qui se présente à nous, c'est qu'en vérité la philosophie moderne

[1] D'abord à Oxford en 1645, puis définitivement, avec privilége, à Londres en 1663. En ont été membres Newton, Locke, etc.

[2] En 1700.

est bien jeune. Sans parler de l'Orient et de l'Inde où les dates sont si incertaines, dans la Grèce le mouvement de la philosophie indépendante a duré douze siècles, depuis Thalès et Pythagore jusqu'à la fin de l'école d'Athènes; tandis que le mouvement correspondant de la philosophie moderne dont nous faisons tous partie, et dont nous sommes et les agents et les produits, ce mouvement philosophique compte à peine deux siècles. Jugez du vaste avenir qui est devant la philosophie moderne, et que cette considération enhardisse et encourage ceux qui la trouvent encore si mal assurée dans ses procédés, si indécise dans ses résultats. Cependant, quoique bien jeune encore, elle est grande déjà, et en deux siècles elle a produit tant de systèmes que dans ce mouvement, qui est d'hier en quelque sorte, on peut distinguer deux âges : le premier, qui commence avec le XVII[e] siècle et s'étend vers le milieu du XVIII[e]; le second, qui embrasse toute la dernière moitié du XVIII[e] siècle avec le commencement du nôtre[1]. Ces deux âges ont cela de commun qu'ils participent tous deux de l'esprit général de la philosophie moderne; et chacun d'eux a cela de particulier qu'il en participe plus ou moins et en un degré différent : il y a entre eux harmonie, mais en même temps il y a progrès de l'un à l'autre. Je dois aujourd'hui vous entretenir du premier, de la philosophie du XVII[e] siècle.

Deux hommes l'ouvrent et la constituent, Bacon et Descartes. Il faut savoir reconnaître dans ces deux hommes leur unité; car ils doivent en avoir une, puisqu'ils sont

[1] Cette distinction de deux époques dans la philosophie moderne, d'après le progrès de la méthode même, est déjà indiquée dans la première série, par exemple, t. II, *Discours d'ouverture*, p. 6.

les fondateurs d'une philosophie qui est une dans son esprit; et en même temps il faut reconnaître leur différence, puisqu'ils ont mis la philosophie moderne sur deux routes entièrement différentes. Tous les deux ont eu, ce qui est bien rare dans des hommes qui ont fait une révolution, le dessein de la faire et la conscience de l'avoir faite. Bacon et Descartes savaient qu'une réforme était nécessaire, que déjà on l'avait tentée et qu'on y avait échoué ; et c'est volontairement et sciemment qu'ils ont renouvelé cette grande entreprise et l'ont exécutée. Dans tous leurs ouvrages respire le sentiment de l'esprit de leur temps, dont ils se reconnaissent et se portent les interprètes. Ajoutez que tous deux étaient précisément ce qu'il fallait être pour accomplir la révolution qu'ils entreprenaient. Tous deux étaient laïques, l'un soldat, l'autre homme de loi. Tous deux étaient physiciens et géomètres, et la nature de leurs études les éloignait de la mauvaise scholastique. Tous deux avaient passé par le monde et par les affaires, et y avaient contracté ce sentiment de la réalité qu'il s'agissait d'introduire dans la philosophie. Enfin tous deux étaient nourris de la bonne littérature ; ils étaient dans leur langue de grands ou du moins d'excellents écrivains, et par là ils pouvaient répandre et populariser le goût de la philosophie. Voilà l'unité de Descartes et de Bacon, c'est l'unité de la philosophie moderne elle-même. Mais sous cette unité sont des différences manifestes. Bacon s'est particulièrement occupé des sciences physiques ; Descartes, quoique grand physicien, est plus grand géomètre encore. Tous deux débutent par l'analyse ; mais l'un appuie d'abord l'analyse sur l'observation extérieure des phénomènes de

la nature, l'autre sur l'observation intérieure de la pensée; l'un se fie davantage au témoignage des sens, l'autre à celui de la conscience. De là inévitablement deux tendances opposées, et sur un même fonds deux écoles entièrement distinctes, l'une sensualiste, l'autre idéaliste.

Je vous l'ai dit souvent, et j'aurai bien des occasions de vous le répéter, tout commence toujours bien. Le chef d'une école n'atteint pas d'abord à toutes les conséquences de ses principes; il épuise sa hardiesse dans l'invention même des principes, et par là il échappe en grande partie à l'extravagance des conséquences. Ainsi Bacon[1] a mis au monde l'école sensualiste moderne; mais vous chercheriez en vain dans Bacon les tristes théories auxquelles cette école est plus tard arrivée. Bacon n'a pas fait de système,

[1] François Bacon, lord de Vérulam, vicomte de Saint-Alban, chancelier d'Angleterre, né à Londres en 1561, mort en 1626. Il pèse sur sa mémoire la tache d'une conduite déplorable, qu'on ne peut expliquer que par cette phrase du *De augm.*, VIII, 3 : « Ad litteras potius quam « ad quidquam natus, et ad res gerendas nescio quo fato contra genium « suum abreptus. » Du grand ouvrage qu'il avait entrepris, *instauratio magna*, il n'a donné que deux fragments ; l'un a pour titre : Sur l'avancement de la science, *Of the proficience and advancement of learning*, London, 1605, petit in-4 ; et cet écrit traduit en latin par d'habiles plumes, revu par Bacon lui-même et très-augmenté, est devenu le *De dignitate et augmentis scientiarum*; le second fragment est le *Novum organum* qui, dit-on, parut d'abord en anglais, mais dont la première édition, à nous connue, est latine ; in-fol., Londini, 1620, avec l'épigraphe célèbre : *Multi pertransibunt et augebitur scientia.* Parmi ses autres ouvrages il faut remarquer *The Essays or counsels civil and moral*, dont il donna une édition nouvelle et augmentée, *newly enlarged*, un an avant sa mort, Lond., 1625, petit in-4. Dans la traduction latine les *Essais* sont appelés *Sermones fideles sive interiora rerum. OEuvres complètes de Bacon*, par Mallet, Londres, 1740, 4 vol. in-fol.; et 1765, 5 vol. in-4. Toutes les éditions plus récentes reproduisent celle-là.

il n'a établi qu'une méthode; et cette méthode est loin d'être aussi exclusive chez le maître que chez les disciples. Il est singulièrement curieux de rencontrer dans Bacon l'éloge de la méthode rationnelle; il va même jusqu'à absoudre le mysticisme. En relisant attentivement Bacon, j'y ai trouvé un certain nombre de passages peu connus, qui peuvent défendre la mémoire de Bacon de l'inculpation d'une tendance sensualiste exclusive.

« Je crois, dit-il[1], avoir uni à jamais dans un hymen légitime la méthode empirique et la méthode rationnelle, dont le divorce est fatal à la science et à l'humanité. »

Voici encore quelques passages de Bacon sur le mysticisme, sur la divination, et même le magnétisme. Je ne les invente point, je ne les justifie point; je les cite.

« L'inspiration prophétique, la faculté[2] divinatoire a pour fondement la vertu cachée de l'âme, qui, lorsqu'elle est retirée et recueillie en elle-même, peut voir d'avance l'avenir dans le songe, dans l'extase, et dans le voisinage de la mort; ce phénomène est plus rare dans l'état de veille et dans l'état de santé. »

« Il y a une action possible d'une personne sur une

[1] « Inter empiricam et rationalem facultatem, (quarum morosa et inauspicata divortia et repudia omnia in humana familia turbavere) conjugium verum et legitimum in perpetuum nos firmasse existimamus. » *Instaur. mag.* præfat., p. 10, ed. 1620. »

[2] « Divinatio naturalis, ex vi scilicet interna animi ortum habens...hoc nititur suppositionis fundamento, quod anima in se reducta atque collecta nec in corporis organa diffusa, habeat ex vi propria essentiæ suæ aliquam prænotionem rerum futurarum; illa vero optime cernitur in somniis, exstasibus atque in confiniis mortis, rarius inter vigilandum aut cum corpus sanum est et validum. » *De augm.*, lib. IV, c. 3.

autre, par la force de l'imagination de l'une de ces deux personnes; car, comme le corps reçoit l'action d'un corps, l'esprit est apte à recevoir l'action d'un autre esprit[1]. »

Enfin Bacon ne voulait pas même qu'on abandonnât entièrement la magie; il pensait que sur ce chemin[2] il n'était pas impossible de trouver des faits qui ne se trouvent pas ailleurs; faits obscurs, mais réels, dans lesquels il importe à la science de porter la lumière de l'analyse, au lieu de les abandonner aux extravagants qui les exagèrent et les falsifient.

Voilà des règles bien remarquables par leur indépendance, leur modération et leur étendue. Mais je n'ai pas besoin d'ajouter qu'elles disparaissent sous le grand nombre de celles qui sont empreintes d'un tout autre caractère, d'un caractère exclusif de sensualisme. Ici les citations sont inutiles. Rappelez-vous seulement que le même homme qui a écrit les lignes précédentes a dit aussi que c'est dans la seule interprétation de la nature extérieure que l'esprit humain montre sa force, et que quand il revient sur lui-même et cherche à se comprendre, il est semblable à l'araignée, qui ne peut tirer d'elle-même que des fils plus ou moins délicats, mais sans solidité et de nul usage[3]. Il est établi et reconnu que ce qui domine dans

[1] « Fascinatio est vis et actus imaginationis intensivus in corpus alterius.... ut multo magis a spiritu in spiritum, quum spiritus præ rebus omnibus sit et ad agendum strenuus et ad patiendum tener et mollis. » *Ibid.*, IV, 3.

[2] « Nos magiam naturalem illo in sensu intelligimus, ut sit scientia formarum abditarum quæ cognitionem ad opera admiranda deducat, atque, quod dici solet, activa cum passivis conjungendo, magnalia naturæ manifestat. » *Ibid.*, III, 5.

[3] Voyez leçon III[e], p. 69.

Bacon est la tendance sensualiste. D'ailleurs, consultons, selon notre habitude, l'histoire et le temps.

A l'école de Bacon se rattachent immédiatement trois hommes qui sont ses successeurs officiels, Hobbes, Gassendi, Locke. On peut dire que ces trois hommes ont transporté l'esprit de Bacon dans toutes les parties de la philosophie, et qu'ils se sont comme partagé entre eux les divers points de vue de leur commune école. Hobbes en est le moraliste et le politique, Gassendi l'érudit, Locke le métaphysicien.

Hobbes[1] était un ami et un disciple avoué de Bacon. Il concourut, dit-on[2], avec Rawley et quelques autres personnes, à traduire le bel anglais de Bacon dans un latin qui a aussi sa beauté. Et quelle est la philosophie de ce disciple, de ce traducteur de Bacon? La voici en peu de mots[3].

Il n'y a d'autre témoignage certain que celui des sens. Le témoignage des sens n'atteste que des corps; donc il n'y a que des corps, et la philosophie n'est que la science des corps.

Il y a deux sortes de corps : 1° les corps naturels, qui

[1] Né à Malmesbury en 1588, mort en 1679. Opp., 1668, Amstelod., 2 vol. in-4. Ce ne sont que ses œuvres latines; mais Hobbes a beaucoup écrit en anglais. Une nouvelle édition grand in-8, due aux soins de M. Molesworth, Londres, 1839—1845, consacre cinq volumes aux œuvres latines et onze aux œuvres anglaises.

[2] *Vitæ Hobbianæ auctarium.* « Illis temporibus, in amicitiam receptus est Francisci Baconi, etc., qui illius consuetudine magnopere delectatus est, et ab ipso in nonnullis scriptis suis latine vertendis adjutus, qui neminem cogitata sua tanta facilitate concipere atque T. Hobbium passim prædicare solitus est. »

[3] Nous avons fait connaître en détail la philosophie de Hobbes, et particulièrement sa philosophie morale et politique, première série, t. III, leçons VII, VIII, IX et X.

sont le théâtre d'une foule de phénomènes réguliers, parce qu'ils ont lieu en vertu de lois fixes, comme les corps dont s'occupe la physique, et ceux qu'on appelle des esprits, des âmes, et dont s'occupe la métaphysique ; 2° les corps moraux et politiques, les sociétés qui changent sans cesse et sont soumises à des lois variables.

La physique de Hobbes est cette physique dont Bacon a parlé[1] avec tant d'éloge, celle de Démocrite, la philosophie atomistique et corpusculaire de l'école ionienne. Sa métaphysique en est un corollaire : tous les phénomènes qui se passent dans la conscience ont leur source dans l'organisation, dont la conscience n'est elle-même que le résultat. Toutes les idées viennent des sens. Penser, c'est calculer; et l'intelligence n'est autre chose qu'une arithmétique. Comme on ne calcule pas sans signes, on ne pense pas sans mots ; la vérité des pensées est dans la perception du rapport des mots entre eux, et la métaphysique se réduit à une langue bien faite : Hobbes est complétement nominaliste. Pour Hobbes, il n'y a que des idées contingentes; le fini seul peut être conçu ; l'infini n'est qu'une négation du fini ; hors de là, c'est un pur mot inventé pour honorer un être que la foi seule peut atteindre. L'idée du bien et du mal n'a d'autre base que la sensation agréable ou désagréable; à la sensation agréable ou désagréable il est impossible d'appliquer une autre loi que la fuite de l'un et la recherche de l'autre ; de là la morale de Hobbes, qui est le fondement de sa politique. L'homme est capable de jouir et de souffrir; sa loi unique est de souffrir le moins possible et de jouir le plus possible. Puisque telle est sa loi unique, il a tous les droits que cette

[1] *De augm.*, III, 4.

loi lui confère ; il peut tout pour sa conservation et son bonheur ; il a le droit de sacrifier tout à soi. Voilà donc les hommes, sur cette terre où les biens ne sont pas en grande abondance, ayant tous des droits égaux à tout ce qui peut leur être ou agréable ou utile, en vertu de la même capacité de jouir et de souffrir. C'est là l'état de nature, qui n'est pas autre chose que l'état de guerre, l'anarchie des passions, le combat de tous contre tous. Mais cet état étant contraire au bonheur de la plupart des individus qui en participent, l'utilité, née de l'égoïsme lui-même, commande de l'échanger contre un autre, à savoir, l'état social. L'état social est l'institution d'une puissance publique plus forte que tous les individus, capable de faire succéder la paix à la guerre, et d'imposer à tous l'accomplissement de ce qu'elle aura jugé utile, c'est-à-dire juste. Mais comme les passions comprimées sont en révolte naturelle et nécessaire contre la nouvelle autorité, cette autorité ne peut être trop forte ; et Hobbes place l'espèce humaine entre l'alternative de l'anarchie ou d'un despotisme qui sera d'autant plus conforme à sa fin qu'il sera plus absolu. De là la monarchie absolue, comme l'idéal du vrai gouvernement.

Telle est la politique de Hobbes, politique très-conséquente à sa morale, laquelle dérive de sa philosophie générale, dont la racine est dans la tendance sensualiste de Bacon. Ce qui caractérise Hobbes, et lui donne un rang supérieur dans l'histoire de la philosophie, c'est la conséquence. Il l'a transportée de la théorie dans la pratique, il a été l'homme de ses doctrines. Dès 1628, pressentant les troubles qui menaçaient son pays, il fit une traduction de Thucydide pour dégoûter ses concitoyens d'une liberté

qui mène à l'anarchie. Plus tard, il quitta l'Angleterre avec la famille des Stuarts, fidèle à cette famille par fidélité à ses propres principes. Mais lorsque Cromwell eut établi un pouvoir assez conforme à l'idée de sa monarchie, Hobbes ne demanda pas mieux que de faire ses soumissions, non pas au républicain Cromwell, mais au dictateur Cromwell; conséquent encore en cela même, quoi qu'on en ait dit[1]. Et comme alors le pouvoir ecclésiastique était en lutte avec le pouvoir civil, Hobbes n'a point hésité à abaisser le pouvoir ecclésiastique devant l'État, dont toute la force réside dans l'unité, et il fit la guerre à l'Église aussi bien qu'à la démocratie.

Gassendi est Français, Provençal, ecclésiastique[2]. Comme ses premiers écrits sont postérieurs à ceux de Bacon, et comme il cite souvent le philosophe anglais, il faut admettre au moins que Bacon a dû seconder la direction naturelle de son esprit et de ses études. Quoiqu'il appartienne au XVII[e] siècle et à la philosophie moderne, on peut dire qu'il est encore un débris du XVI[e]; car c'est l'antiquité plus que son siècle qui l'inspire et le guide. Tennemann a dit avec raison qu'il était le plus savant parmi les

[1] Lord Clarendon rapporte dans ses Mémoires l'anecdote suivante: « En revenant d'Espagne, je passai par Paris; M. Hobbes venait souvent me voir. Il me dit qu'il faisait alors imprimer en Angleterre son livre qu'il voulait intituler *Léviathan*, qu'il en recevait chaque semaine une feuille à corriger, et qu'il pensait qu'il serait terminé dans un mois tout au plus. Il ajouta qu'il savait bien que, quand je lirais son livre, je ne l'approuverais pas; et là-dessus il m'indiqua quelques-unes des idées qu'il renfermait; sur quoi je lui demandai pourquoi il publiait une telle doctrine. Après une conversation demi-plaisante et demi-sérieuse, il me répondit: Le fait est que j'ai envie de retourner en Angleterre. »

[2] Né en 1592, en Provence, professeur au collége de France à Paris, mort en 1655. *Petri Gassendi Opera*, Lugd., 1658, 6 vol. in-fol.

philosophes et le plus philosophe parmi les savants. Aussi n'a-t-il écrit qu'en latin, et presque jamais en français. Sa vie a été consacrée à renouveler la philosophie d'Épicure ; seulement il a bien soin, même dans le titre[1] de son livre, de déclarer qu'il en rejette tout ce qui est contraire au christianisme. Mais, à ce compte, qu'en aurait-il pu garder ? Principes, procédés, résultats, tout dans Épicure est sensualisme, matérialisme, athéisme. Était-ce inconséquence ? était-ce prudence ecclésiastique ? Peu importe : toujours est-il que ce n'est pas dans ces réserves qu'il faut chercher la pensée de Gassendi. Elle est dans l'ardeur avec laquelle il combattit l'idéalisme naissant de Descartes. Il ne peut pas s'empêcher, quelle que soit sa modération, de s'échapper contre Descartes en expressions assez vives, moitié sérieuses, moitié plaisantes ; il l'appelle fréquemment : *O mens ! O esprit !* A quoi Descartes répond : *O matière ! o caro !* Et il était tellement partisan de la philosophie de Hobbes, que son ami et son élève, Sorbière, nous apprend que quelques mois avant sa mort, ayant reçu l'ouvrage de Hobbes, *De corpore politico*, il le baisa avec respect, et s'écria que c'était un bien petit ouvrage, mais qu'il était rempli d'un suc précieux, *medulla scatet*[2]. Il faisait aussi un cas infini du *De cive*[3].

A Gassendi, c'est-à-dire à l'érudit de l'école sensua-

[1] *Syntagma philosophiœ Epicuri, cum refutationibus dogmatum quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt; præfigitur Sorberii dissert. de vita et moribus P. Gassendi.* Hag. Com., 1655—1659. Plusieurs fois réimprimé. Il avait auparavant publié, Lugduni, 1649, *Epicuri philosophia, Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, 3 vol. in-fol.

[2] Préface de Sorbière.

[3] Voyez en tête du *De cive* la lettre de Gassendi à Sorbière.

liste, il faut rattacher plusieurs philosophes du même genre qui ne sont pas ses écoliers, mais qui, comme lui, exploitèrent l'antiquité au profit du sensualisme. Je vous citerai deux Français, l'un Guillemert de Berigard ou Beauregard, né à Moulins en 1578, professeur en Italie, mort à Padoue en 1667, et qui renouvela la physique des Ioniens[1]; l'autre Jean Chrysostome Magnen, né à Luxeuil, professeur à Pavie, grand partisan de la doctrine de Démocrite[2].

Je dois aussi appeler votre attention sur les succès de la philosophie de Gassendi en France. Sans doute le haut clergé, Port-Royal, l'Oratoire, l'élite de la littérature, les grands esprits du siècle de Louis XIV, sont la plupart[3] cartésiens; mais Gassendi répandit ses idées dans un petit cercle d'élèves et de partisans zélés, parmi lesquels on distingue avec Sorbière, son biographe, le voyageur Bernier, Chapelle, Cyrano et notre grand Molière[4]. Ce fut là le fond de cette société de libres penseurs du Temple, où Voltaire puisa ses premières inspirations, avant qu'il eût trouvé dans la conversation de Bolingbrocke et dans son voyage en Angleterre, la philosophie épicurienne sous une forme régulière et scientifique. Locke est le vrai

[1] *Circuli pisani*, Udine, 1643-1647, réimprimé à Padoue en 1661.

[2] *Democritus reviviscens*, Ticini, 1646 : souvent réimprimé.

[3] *Fragments de philosophie cartésienne*, passim.

[4] Grimarest atteste que Molière suivit quelque temps dans sa jeunesse les leçons de Gassendi et qu'il avait traduit, moitié en vers, moitié en prose, le poëme épicurien de Lucrèce. Il a mis dans la bouche d'Éliante, du *Misanthrope*, une imitation charmante de plusieurs vers de Lucrèce sur l'illusion des amants qui voient tout en beau dans l'objet aimé. Grimarest nous apprend qu'avec le temps, Molière avait passé du côté de Descartes et qu'il discutait beaucoup sur cela avec Chapelle, resté fidèle à Gassendi.

maître de Voltaire[1]. Il est le métaphysicien de l'école sensualiste ; il en est l'expression la plus élevée et la plus pure au XVIIe siècle.

Pour se faire une idée juste de la philosophie de Locke[2], il faut lire dans les premières pages de son ouvrage l'endroit où il rappelle à quelle occasion il fut écrit. Locke raconte que, dans une conversation à laquelle il assistait, une question étrangère à la philosophie fit naître une discussion où les opinions les plus diverses furent avancées, sans que la difficulté pût être résolue. A la réflexion, il soupçonna que la cause en était surtout qu'on se servait de notions dont on n'avait pas reconnu la nature, la portée, les limites ; et généralisant cette observation, il conclut que, puisque après tout nous ne pensons, nous ne philosophons qu'avec l'esprit humain, c'est d'abord cet esprit humain qu'il importe de connaître. De là l'*Essai sur l'esprit humain*, où Locke détermine sa nature et ses forces, la juste étendue de nos connaissances et leurs limites. Cette pensée grande et simple est toute la philosophie de Locke ; c'est là qu'est l'originalité de cette philosophie ; c'est par là qu'elle a rendu un service immortel à l'esprit humain. Mais c'est assez de rendre un seul et mémorable service à l'esprit humain ; le plus grand homme s'y épuise, et Locke, après avoir ouvert la route de la vraie philosophie, y a chancelé lui-même, et s'est insensiblement égaré dans un sentier étroit et exclusif.

[1] Voyez, sur la philosophie de Voltaire, le tome III de cette IIe série, leçon XIII, p. 9, et surtout Ire série, t. III, leçon I, p. 38 ; IIe leçon, p. 80 ; IVe et V^e leçon, p. 201.

[2] Sur Locke, sa vie, ses écrits, sa philosophie, son influence, voyez Ire série, t. III, leçon I, et le tome III presque tout entier de cette IIe série.

Locke assigne deux sources à la connaissance humaine, la sensation et la réflexion. La réflexion s'applique aux opérations de l'entendement, et se borne à nous les faire connaître telles qu'elles sont. Ces opérations sont la comparaison, le raisonnement, l'abstraction, la composition, l'association, toutes facultés qui séparent ou combinent les éléments qui dérivent de la sensation, mais n'y ajoutent rien; il n'y en a pas une qui ait la vertu d'apporter à la connaissance un contingent quelconque de notions qui lui soient propres. Donc toutes nos connaissances ont leur racine première et dernière dans la sensation. Telle est la théorie de Locke ramenée à son principe. Le principe une fois posé, vous devinez aisément les conséquences. La sagesse naturelle de Locke a beau les retenir; elles lui échappent de toutes parts, et le rattachent à cette chaîne de philosophes sensualistes dont le premier anneau était Hobbes. Locke, c'est Hobbes avec toutes les différences nécessaires. Il ne le cite guère, il le reproduit souvent. Son chapitre sur l'influence du langage, en bien comme en mal, ressemble fort au chapitre analogue de Hobbes. Hobbes et toute l'école sensualiste assimilent plus ou moins l'âme au corps, vous le savez. Locke n'a pas été jusque-là; mais avec Occam et Scot[1] il prétend qu'il est bien difficile de prouver, autrement que par la révélation, que le sujet des opérations de l'entendement est esprit et non matière; et il soupçonne que Dieu aurait pu douer la matière de la faculté de penser. Locke était religieux, il est vrai; mais Leibnitz a montré que le christianisme de

[1] Plus haut, leçon IX, p. 247.

Locke inclinait au socinianisme[1], doctrine qui a toujours été assez pauvre sur Dieu et sur l'âme. Enfin si Locke est aussi libéral que Hobbes l'est peu, il reste à savoir qui des deux a manqué de conséquence.

Telle est l'école sensualiste du XVII[e] siècle dans son développement historique. Elle aboutit à Locke, qui ferme le XVII[e] siècle et ouvre le XVIII[e]. C'est à Locke que nous reprendrons plus tard le sensualisme. Maintenant examinons le développement parallèle de l'idéalisme du XVII[e] siècle.

Le fondateur de l'école idéaliste moderne est Descartes[2]. Mais Descartes, ainsi que Bacon, ne commence pas par une doctrine exclusive; il y tombe à son insu, ou plutôt il y conduit. Comme Bacon, il débute par les principes les plus sages qui n'appartiennent à aucune école, et qui sont l'âme de la philosophie moderne tout entière. Lui-même est loin d'avoir négligé les études qui ont pour objet la nature extérieure. Rappelez-vous que Descartes était un des plus grands physiciens de son temps, qu'il passa sa vie à faire des expériences; mais c'était par-dessus tout un grand géomètre et un observateur de la nature humaine.

[1] « Inclinasse eum ad socinianos quorum paupertina semper fuit de « Deo et mente philosophia. » *Epist. ad Bierling.*, correspondance de Korthold, t. IV, p. 15.

[2] Né en 1596, mort en 1650. La seule édition complète de ses ouvrages, avec des fragments nouveaux, est celle de Paris, 1824—1826, onze vol. in-8. Le premier ouvrage de Descartes est le *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences; plus la dioptrique, les météores et la géométrie, qui sont des essais de cette méthode*, in-4., 1637. — *Meditationes de prima philosophia*, 1641, in-4. — *Principia philosophiæ*, 1644, in-4. La traduction française est précédée d'une préface française de Descartes. — *Traité des passions*, in-12, 1650.

Descartes recherche quel est le point de départ fixe et certain sur lequel peut s'appuyer la philosophie. Il trouve que la pensée peut tout mettre en question, tout, excepté elle-même. En effet, quand on douterait de toutes choses[1], on ne pourrait au moins douter qu'on doute : or, douter, c'est penser ; d'où il suit qu'on ne peut douter qu'on pense, et que la pensée ne peut se renier elle-même, car elle ne le ferait qu'avec elle-même. Il y a là un cercle dont il est impossible à tout scepticisme de sortir ; là est donc le point de départ ferme et certain cherché par Descartes ; et comme la pensée nous est attestée par la conscience, voilà la conscience prise comme le point de départ et le fondement de toute recherche philosophique.

Suivez bien les conséquences que renferme ce principe. Je pense, et puisque je ne peux douter que je pense, je ne peux douter que je suis en tant que je pense. Ainsi je pense, donc je suis[2], et l'existence m'est donnée dans la pensée. Première conséquence ; voici la seconde :

Quel est le caractère de la pensée ? c'est d'être invisible, intangible, impondérable, inétendue, simple. Or, si de l'attribut au sujet la conclusion est bonne, la pensée étant admise comme l'attribut fondamental du sujet que je suis, la simplicité de l'une renferme la simplicité de l'autre, c'est-à-dire du moi ou de l'âme ; et dès le second pas, la philosophie cartésienne arrive naturellement et invinciblement à la spiritualité de l'âme[3] que toutes les

[1] Sur la nature du doute cartésien, voyez nos écrits *passim* et spécialement la *Défense de l'Université et de la philosophie*, p. 221.

[2] Du vrai sens de l'enthymème cartésien, I[re] série, t. I[er], p. 27, t. IV, p. 67 et p. 512, t. V, p. 213.

[3] *Ibid.*

autres philosophies n'atteignaient qu'après bien des circuits et avec beaucoup d'incertitudes.

Mais cette pensée, qui est pour moi l'existence puisqu'elle est ce dans quoi seulement je l'aperçois, atteint-elle toujours et infailliblement la vérité? Sans doute je n'ai pas d'autre moyen de connaître la vérité que ma pensée; mais je dois convenir que, dans plus d'un cas, cette pensée me fait défaut, qu'elle ne va pas toujours aussi loin que je le voudrais, et que l'imperfection est un de ses caractères manifestes. Or, cette notion d'imparfait, de limité, de fini, de contingent, m'élève directement à celle de parfait, d'absolu, d'illimité, d'infini, de nécessaire; c'est un fait que je n'ai pas et ne puis avoir l'une sans l'autre. J'ai donc cette idée de parfait et d'infini; mais qui suis-je, moi qui ai une pareille idée? un être dont l'attribut est la pensée finie, limitée, imparfaite. D'une part, j'ai l'idée de l'infini et du parfait, et de l'autre je suis imparfait et fini. De là la démonstration de l'existence d'un être parfait; car si l'idée du parfait et de l'infini ne supposait pas l'existence réelle et substantielle d'un être parfait et infini, c'est seulement parce que ce serait moi qui aurais fait cette idée. Mais si je l'avais faite, je pourrais la défaire, je pourrais du moins la modifier. Or, je ne puis ni la défaire ni la modifier; je ne l'ai donc pas faite; elle est donc en moi sans m'appartenir : elle se rapporte donc à un modèle étranger à moi et qui lui est propre, à savoir, Dieu; de sorte que par cela seul que j'ai l'idée de Dieu, il s'ensuit que Dieu existe[1].

[1] Sur la démonstration de l'existence de Dieu par son idée, voyez Ire série, t. IV, leçon XII, p. 63-68, et t. V, leçon VI, p. 213.

Voilà donc l'existence de l'âme et l'existence de Dieu prouvées par la seule autorité de la pensée. Voilà l'existence de l'âme et l'existence de Dieu établies, et il n'a pas encore été question de l'existence du monde extérieur. Descartes en conclut que nous avons une certitude plus directe de l'existence de l'âme et de l'existence de Dieu que de l'existence des corps.

Cependant ce grand physicien, loin de nier l'existence des corps, en a cherché la démonstration ; mais ne la cherchant que dans la pensée, il ne la pouvait trouver aisément. Dans le phénomène complexe de la pensée, Descartes rencontre la sensation ; il ne la nie point ; il ne nie pas non plus que ce phénomène, étranger à la volonté, ne doive avoir une cause, et une cause étrangère, extérieure. Jusque-là porte la philosophie cartésienne ; mais s'il y a incontestablement une cause de nos sensations, quelle est cette cause ? Est-elle spirituelle ou matérielle, trompeuse ou véridique ? Les sens n'en disent rien. Descartes hésiterait donc, s'il n'avait que les sens pour décider ; et il se demande si par hasard il ne pourrait pas faire la supposition d'un mauvais génie, qui derrière toutes ces apparences fût le véritable auteur de cette fantasmagorie. Mais Descartes est en possession de l'existence de Dieu ; ce Dieu est pour lui la perfection même : or, la perfection comprend, entre autres attributs, et la sagesse et la véracité. Si donc Dieu est véridique, il ne se peut que lui, qui est en dernière analyse l'auteur de ces apparences qui nous séduisent à croire à l'existence réelle du monde extérieur, ne nous ait montré ces apparences que comme un piége et une déception. Donc ce n'est point un piége, une déception ; donc ce qui paraît exister existe, et Dieu

nous est garant de la légitimité de notre persuasion naturelle.

Sans rechercher s'il y a ou s'il n'y a pas un paralogisme dans le procédé qui fait reposer la certitude de l'existence du monde sur la véracité divine[1], bornons-nous à remarquer que si Descartes a fait preuve d'un bon sens et d'une profondeur admirables en ne mettant point l'existence de l'âme et l'existence de Dieu à la merci d'une argumentation d'école, et en tirant immédiatement ces deux convictions des données primitives de la pensée, il a commis une faute grave, un anachronisme évident dans l'histoire de la conscience, en ne plaçant pas sur la même ligne la conviction de l'existence du monde extérieur. Selon Descartes, l'homme ne croirait à l'existence du monde qu'à la suite d'un raisonnement assez compliqué, dont la base serait la véracité de Dieu. En fait il n'en est pas ainsi, et la croyance à l'existence du monde est infiniment plus voisine du point de départ de la pensée ; elle est et plus immédiate et plus profonde. Or, une fois l'existence du monde extérieur mise après l'existence de l'âme et l'existence de Dieu, la porte est ouverte à l'idéalisme. Aussi, suivez Descartes dans ses deux disciples immédiats, Spinoza et Malebranche, et vous reconnaîtrez les fruits des principes du maître[2]. Chez eux, Dieu est tout ; le monde et l'homme, rien ou peu de chose. Je dis l'homme

[1] Voyez la réponse à cette accusation, Ire série, t. IV, leçon xxiie, p. 514.

[2] On montre ici les ressemblances qui rattachent Spinoza et Malebranche à Descartes ; mais il fallait tenir compte aussi des différences et des différences essentielles. C'est ce qu'on a fait dans le mémoire sur les RAPPORTS DU CARTÉSIANISME ET DU SPINOZISME, *Fragments de philosophie cartésienne*, 429-470.

ainsi que le monde, voici pourquoi : frappé particulièrement, dans la conscience, du phénomène de la pensée, Descartes a négligé celui de l'activité volontaire et libre. Sans doute il ne nie point la liberté, il en parle souvent[1], mais il ne s'attache point à en donner une analyse exacte et approfondie ; il confond souvent la volonté et le désir[2], phénomènes tout à fait distincts, car le désir est passif et impersonnel, la volonté est le type même de l'activité et de la personnalité, le caractère le plus éminent de l'homme. La confusion du désir et de la volonté abaissait donc et affaiblissait dans le cartésianisme la notion de la personnalité humaine, en même temps qu'un anachronisme manifeste compromettait celle du monde. La notion seule de Dieu, de l'être parfait, nécessaire, absolu, était toujours là, inviolable et sacrée. Il était tout naturel que, dans le progrès de l'école, cette notion sublime restant toujours la même dans la défaillance toujours croissante de la notion du monde extérieur et de la notion de la volonté et de la personnalité humaine, la première finît par absorber les deux autres[3] : c'est là précisément le vice commun de la philosophie de Spinoza et de Malebranche.

Au lieu d'accuser Spinoza[4] d'athéisme, on pourrait lui adresser le reproche contraire. Spinoza part de l'être parfait et infini de Descartes ; il fait voir que devant l'être infini tout le reste n'a qu'une existence phénoménale ;

[1] *Fragments de la philosophie cartésienne*, p. 466.

[2] *Ibid.*, p. 465.

[3] Sur cette prédominance de l'idée de Dieu dans la philosophie cartésienne et sur l'esprit général du XVII[e] siècle, voyez *Des pensées de Pascal*, avant-propos, p. 46, les dernières pages de *Jaqueline Pascal*, et les *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 469.

[4] Né à Amsterdam en 1632, mort à la Haye en 1677. Opp. ed. Paulus, Jen., 1802-1803, 2 vol. in-8.

qu'une substance étant ce qui possède l'être par soi-même[1], et le fini étant ce qui participe de l'existence sans la posséder par soi-même, une substance finie implique deux notions contradictoires. Ainsi, dans la philosophie de Spinoza, l'homme et la nature sont de purs phénomènes, simples attributs de la substance unique et absolue, mais attributs qui sont coéternels à leur substance; car, comme il n'y a pas de phénomène sans sujet, d'imparfait sans parfait, de fini sans infini, et que l'homme et la nature supposent Dieu, de même il n'y a pas non plus de substance sans phénomène, de parfait sans imparfait, d'infini sans fini; et Dieu suppose à son tour l'humanité et la nature. Le tort est ici dans la prédominance du rapport du phénomène à l'être, de l'attribut à la substance, sur le rapport de l'effet à la cause. Quand l'homme n'a point été conçu comme une cause volontaire et libre, mais comme un désir souvent impuissant et comme une pensée toujours imparfaite et finie, Dieu, ou le modèle suprême de l'humanité, ne peut être qu'une substance et non une cause, la substance immuable de l'univers, et non sa cause productrice et créatrice. Dans le cartésianisme, la notion de la substance jouait déjà un plus grand rôle que celle de la cause; cette notion de substance devenue tout à fait prédominante constitue le spinozisme[2].

[1] Cette fausse définition de la substance est la source trop peu connue du spinozisme. Or, Descartes ne l'a point définitivement admise. *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 467.

[2] *Fragments philosophiques*, article intitulé : Spinoza et la synagogue des Juifs portugais à Amsterdam. « En confondant le désir avec la volonté, Spinoza a détruit le véritable caractère de la personnalité humaine, et en général il a trop effacé la personnalité dans l'existence. Chez lui, Dieu, l'être en soi, l'éternel, l'infini, écrase trop le fini, le relatif, et cette humanité sans laquelle pourtant les attributs les plus

Le point de départ de Malebranche[1] est la théorie car-

profonds et les plus saints de la Divinité sont inintelligibles et inaccessibles. Loin d'être un athée, comme on l'en accuse, Spinoza a tellement le sentiment de Dieu, qu'il en perd le sentiment de l'homme. Cette existence temporaire et bornée, rien de ce qui est fini ne lui paraît digne du nom d'existence, et il n'y a pour lui d'être véritable que l'être éternel. Ce livre tout hérissé qu'il est, à la manière du temps, de formules géométriques, si aride et si repoussant dans son style, est au fond un hymne mystique, un élan, un soupir de l'âme vers celui qui seul peut dire légitimement : Je suis celui qui suis. Spinoza calomnié, excommunié, persécuté par les juifs comme ayant abandonné leur foi, est essentiellement juif, et bien plus qu'il ne le croyait lui-même. Le Dieu des juifs est un Dieu terrible. Nulle créature vivante n'a de prix à ses yeux et l'âme de l'homme lui est comme l'herbe des champs et le sang des bêtes de somme (*Ecclésiaste*). Il appartenait à une autre époque du monde, à des lumières tout autrement hautes que celles du judaïsme, de rétablir la limite du fini et de l'infini, de séparer l'âme de tous les autres objets, de l'arracher à la nature où elle était comme ensevelie, et par une médiation et une rédemption sublime de la mettre en un juste rapport avec Dieu. Spinoza n'a pas connu cette médiation. Pour lui le fini est resté d'un côté et l'infini de l'autre ; l'infini ne produisant le fini que pour le détruire, sans raison et sans fin. Oui, Spinoza est juif, et quand il priait Jéhovah sur cette pierre que je foule, il le priait sincèrement dans l'esprit de la religion judaïque. Sa vie est le symbole de son système. Adorant l'éternel, sans cesse en face de l'infini, il a dédaigné ce monde qui passe ; il n'a connu ni le plaisir, ni l'action, ni la gloire, car il n'a pas soupçonné la sienne. Jeune, il a voulu connaître l'amour ; mais il ne l'a pas connu, puisqu'il ne l'a pas inspiré. Pauvre et souffrant, sa vie a été l'attente et la méditation de la mort. Il a vécu dans un faubourg de cette ville où, dans un coin de la Haye, gagnant, à polir du verre, le peu de pain et de lait dont il avait besoin pour se soutenir, haï, répudié des hommes de sa communion ; suspect à tous les autres, détesté de tous les clergés de l'Europe qu'il voulait soumettre à l'État, n'échappant aux persécutions et aux outrages qu'en cachant sa vie, humble et silencieux, d'une douceur et d'une patience à toute épreuve, passant dans ce monde sans vouloir s'y arrêter, ne songeant à y faire aucun effet, à y laisser aucune trace. Spinoza est un mouni indien, un soufi persan, un moine enthousiaste ; et l'auteur auquel ressemble le plus ce prétendu athée, est l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ*. »

[1] Né à Paris en 1638, mort en 1715. Ses principaux ouvrages sont :

tésienne que la pensée humaine ne peut pas se connaître elle-même comme imparfaite et comme relative sans concevoir Dieu, l'être parfait et absolu ; or, comme il n'y a pas une seule pensée qui ne soit accompagnée du sentiment de l'imperfection d'elle-même, il s'ensuit qu'il n'y a pas une pensée qui ne soit accompagnée de la conception de Dieu, laquelle lui communique une force et une autorité supérieure. Ainsi l'idée de Dieu est à la fois contemporaine de toutes nos idées, et le fondement de leur légitimité; et, par exemple, l'idée que nous nous faisons des corps extérieurs et du monde serait vaine, si cette idée ne nous était donnée dans celle de Dieu. De là le fameux principe de Malebranche, que nous voyons tout, et le monde matériel lui-même, en Dieu ; ce qui veut dire que notre vision et conception du monde est accompagnée d'une conception de Dieu, de l'être infini et parfait qui ajoute son autorité au témoignage incertain par lui-même de nos sens et de notre pensée. D'une autre part, Malebranche ne détruit pas, comme l'a fait Spinoza, la notion de cause ; il la maintient en Dieu, mais il la dégrade dans l'homme ; il fait la liberté de l'homme très-faible et l'action de Dieu infinie. De là la théorie de Dieu comme auteur et principe de nos désirs, de nos actions et de nos pensées ; de là la théorie des causes occasionnelles[1] trouvée presque en même

Recherche de la vérité, Paris, 1674, un seul volume in-12; il y en a eu six éditions en France, du vivant de Malebranche ; la dernière est de 1712, 2 vol. in-4°, et 4 vol. in-12; *Conversations chrétiennes*, 1677 ; *De la nature et de la grâce*, 1681 ; *Méditations chrétiennes*, 1683 ; *Entretiens sur la métaphysique et la religion*, 1688 ; *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, 1708; *Réflexions sur la prémotion physique*, 1715.

[1] Sur Malebranche, voyez l'*Introduction* aux œuvres du P. André,

temps par Geulinx[1]. Le dernier terme de ce système est l'absorption de l'homme en Dieu.

Tel est l'état où se trouvaient le sensualisme et l'idéalisme, l'école de Bacon et celle de Descartes, à la fin du XVII[e] siècle. Il me reste à vous parler de leur lutte et de ses résultats.

DOUZIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE MODERNE. XVII[e] SIÈCLE. SCEPTICISME ET MYSTICISME.

Lutte du sensualisme et de l'idéalisme. Leibnitz : tentative d'une conciliation qui se résout en idéalisme. — Scepticisme : Huet, Hirnhaim, Glanvill, Pascal, Lamothe Le Vayer, Bayle. — Mysticisme : Mercurius Van-Helmont, More, Pordage, Poiret, Swedenborg. — Conclusion. Entrée dans le deuxième âge de la philosophie moderne, ou philosophie du XVIII[e] siècle proprement dite.

Dans la dernière leçon, nous avons vu la philosophie moderne se diviser dès sa naissance en deux écoles opposées, également exclusives, également défectueuses, que représentent et résument au début du XVIII[e] siècle Locke

l'*Avant-propos des Pensées de Pascal*, p. XXXII, et dans les *Fragments de philosophie cartésienne* la correspondance de Malebranche et de Leibnitz, ainsi que celle de Malebranche et de Mairan précisément sur le système de Spinoza.

[1] D'Anvers, né en 1625, mort en 1669. Entre autres ouvrages : *Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*, Lugd. Bat., 1662. *Γνῶθι σεαυτόν, sive Ethica*, Amstelod., 1665. *Metaphysica vera*, etc. Amstelod., 1691.

d'un côté, et de l'autre Malebranche. La lutte de ces deux grandes écoles remplit le premier quart et presque la moitié du XVIIIe siècle ; déjà même elles s'étaient rencontrées et combattues à leur origine. Vous avez vu Gassendi attaquer l'idéalisme de Descartes, et Descartes l'empirisme de Gassendi. Plus tard, reprenant la querelle, Locke soumit à une analyse sévère les prétendues idées innées de Descartes[1] et la vision en Dieu de Malebranche[2]; et dans la patrie même de Locke, l'ami et l'élève de Locke, Shaftesbury[3], combattit les principes et les conséquences de l'*Essai sur l'entendement humain :* c'est sur ces entrefaites qu'est arrivé Leibnitz[4].

Ce qui caractérisait par-dessus tout Leibnitz, au milieu de beaucoup d'autres qualités éminentes, c'était l'étendue de l'esprit. Il conçut donc l'idée de faire cesser la lutte qui divisait la philosophie en combattant également les deux partis extrêmes, et en les ralliant dans le centre d'une théorie plus vaste, qui les comprendrait en les modifiant.

Leibnitz a écrit contre Locke un ouvrage sur le même plan et sous le même titre que celui de son adversaire, divisé en autant de livres et en autant de chapitres, dans lequel il le suit pied à pied, de principe en principe, de conséquences en conséquences[5]. Il se garde bien de nier

[1] Livre Ier de l'*Essai sur l'entendement humain.*

[2] *Examen de l'opinion du père Malebranche.*

[3] *Lettre à un gentilhomme qui étudie à l'Université*, 1716.

[4] Né à Leipzig en 1646 ; voyage en France en 1672, en Angleterre en 1763, en Allemagne et en Italie de 1687 à 1689 ; président de l'Académie de Berlin en 1699, mort à Hanovre en 1716. *OEuvres complètes*, ed. Dutens, 6 vol. in-4, Genève, 1768.

[5] *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, publiés par Raspe ; 1 vol. in-4, 1765.

l'intervention de la sensibilité ; il ne détruit pas l'axiome : Il n'y a rien dans l'intelligence qui n'y soit venu par les sens ; mais il fait cette réserve : Oui, mais excepté l'intelligence. La réserve est immense : en effet, si l'intelligence ne vient pas des sens, elle est donc une faculté originale ; cette faculté originale a donc un développement qui lui est propre et engendre des notions qui lui appartiennent, et qui, ajoutées à celles qui naissent de l'exercice simultané de la sensibilité, complètent et constituent le domaine entier de la connaissance humaine. La théorie exclusive de l'empirisme échoue contre l'objection suivante : Les sens attestent ce qui est, ils ne disent point ce qui doit être, ils ne donnent pas la raison des phénomènes ; ils peuvent bien nous apprendre que ceci ou cela est ainsi, de telle manière ou de telle autre ; ils ne peuvent enseigner ce qui est nécessairement. Il faut prouver que nulle idée nécessaire n'est dans l'intelligence, ou il faut rendre compte de cet ordre d'idées par la sensation : or on ne peut nier cet ordre d'idées, ni en rendre compte par la sensation ; donc les sens et l'empirisme, qui expliquent un certain nombre de notions, ne les expliquent pas toutes, et celles qu'ils n'expliquent pas sont précisément les plus importantes.

Voilà pour l'école de Locke. Leibnitz n'a pas attaqué avec moins de force l'école cartésienne ; il est le premier qui ait saisi le côté faible du cartésianisme, la prédominance de l'idée de substance sur l'idée de cause. Rappelez-vous comment Descartes arrive à Dieu. Il y arrive par l'impossibilité où il est, l'idée de l'imparfait et du fini lui étant donnée, de ne pas concevoir l'idée du parfait et de l'infini, et par conséquent un être infini et par-

fait, type réel et substantiel de cette idée. Dieu lui est donné sous la raison de l'être et de la substance, et non sous la raison de la cause. Je ne dis point que Descartes ait nié l'idée de cause, mais il l'a trop négligée. Cette négligence de Descartes, Spinoza l'a convertie en système. Spinoza n'a mis et voulu mettre qu'un principe et une substance là où il fallait voir aussi une cause, et il en est résulté que le monde et l'humanité, tous les phénomènes visibles, ceux de l'esprit et ceux de la matière, ne sont plus des effets, mais des modes, et des modes coéternels à leur substance. Dans cette coéternité périssent à la fois et la vertu créatrice de Dieu et l'activité propre de l'homme. Malebranche, c'est Spinoza chrétien, un peu plus orthodoxe et bien moins conséquent. Si pour Malebranche, retenu par la foi chrétienne, Dieu est encore le créateur du monde et de l'homme, Malebranche, comme Spinoza, dépouille le genre humain de toute activité volontaire et libre ; car il identifie comme Spinoza la volonté avec le désir, la volonté qui atteste une activité personnelle, avec le désir qui est passif et se rapporte à Dieu, si l'on veut, en dernière analyse, mais d'abord au premier objet venu qui nous remplit l'âme de désirs involontaires[1]. La philosophie de Malebranche et celle de Spinoza n'est pas moins que le suicide de la liberté et de l'humanité au profit de la substance éternelle. Leibnitz a découvert et exposé le vice caché de toute l'école cartésienne, et il a établi le principe nouveau que toute substance est essentiellement cause. En effet, ou la substance est

[1] Sur la différence essentielle du désir et de la volonté, Ire série, t. II, leçon XVIII, p. 231-236; t. III, leçon III, p. 116 : t. IV, leçon XXIII, p. 566, etc.

comme si elle n'était pas, ou elle se manifeste et se développe en modalités et en attributs : or elle ne le peut si elle n'a pas en elle la vertu de se manifester et de se développer, c'est-à-dire si, outre qu'elle est une substance, elle n'est pas aussi une cause. Otez-lui cette puissance causatrice, elle n'est plus qu'une substance abstraite, une entité scholastique. Ainsi, selon Leibnitz, toute substance réelle et non verbale est douée d'énergie, elle est une force[1]; de là le Dieu essentiellement créateur de Leibnitz ; de là en même temps une création non pas accidentelle et arbitraire mais qui suit nécessairement de la nature de Dieu, qui la développe et la manifeste, et qui par conséquent est parfaitement ordonnée; de là un monde composé d'êtres qui sont des forces; de là enfin une âme humaine comme celle que nous avons et à laquelle nous croyons tous, une âme qui n'est pas seulement soumise à l'action du monde et de Dieu, mais qui a aussi en elle une puissance d'action qui lui appartient et ne relève que d'elle-même.

Jusque-là tout est à merveille; on ne peut mieux saisir le vice de l'école empirique et celui de l'école cartésienne. La première polémique est connue; la seconde l'est beaucoup moins, et elle est pourtant le meilleur titre de gloire de Leibnitz. Ce titre obscurci et presque perdu lui a été restitué dans ces derniers temps; il a été remis en honneur et en lumière par un de nos compatriotes, digne de servir d'interprète à Leibnitz, M. de Biran, dont je ne puis prononcer ici le nom sans une émotion

[1] Sur le rapport de la cause et de la substance, voy. I[re] série, t. II leçon VI, p. 76.

douloureuse, quand je songe qu'il a été enlevé si vite à la philosophie française, qui déjà lui devait tant[1] !

Voilà donc Leibnitz se séparant également du sensualisme de Locke et de l'idéalisme de Descartes, et ne rejetant absolument ni l'un ni l'autre : c'est là, selon moi, l'idée fondamentale de Leibnitz, et vous sentez que j'y applaudis de toutes mes forces. Pourquoi ne le dirais-je pas ? Puisqu'on cherche à ces faibles leçons des antécédents, je le reconnais bien volontiers, c'est à Leibnitz qu'elles se rattachent; car Leibnitz, ce n'est pas seulement un système, c'est une méthode, et une méthode théorique et historique à la fois, dont le caractère éminent est de ne rien repousser et de tout comprendre, pour employer tout. Telle est la direction que nous nous efforçons de suivre, et celle que nous ne cesserons de recommander comme la seule, comme la véritable étoile sur la route obscure de l'histoire de la philosophie. Mais il faut bien distinguer cette direction générale de l'esprit de Leibnitz d'avec son système; car lui aussi a fini par un système, et par un système qui a le malheur de ressembler à une hypothèse. Nous n'en avons que des morceaux, *disjecti membra poetæ;* car Leibnitz n'a point laissé de véritable monument systématique. Distrait par ses emplois, et par cette curiosité immense qui lui faisait embrasser toutes les parties des connaissances humaines et entretenir une vaste correspondance avec toute l'Europe scientifique[2], Leibnitz n'a pu écrire le dernier mot de sa philo-

[1] OEuvres de M. de Biran, *Examen des leçons de M. Laromiguière*, et article *Leibnitz* dans le t. Ier, avec la préface de l'éditeur.

[2] Sur Leibnitz, sur son caractère et sur toute sa carrière, voyez dans les *Fragments de philosophie cartésienne*, l'article intitulé : CORRESPONDANCE INÉDITE DE MALEBRANCHE ET DE LEIBNITZ.

sophie : on est réduit à le chercher çà et là dans les fragments échappés de sa plume à différentes époques. Le fond de toutes ses pensées est la monadologie et l'harmonie préétablie. La monadologie repose sur cet axiome : Toute substance est en même temps une cause, et toute substance étant une cause a par cela en elle-même le principe de son développement propre : telle est la monade ; c'est une force simple. Chaque monade a des rapports à toutes les autres ; elle est ordonnée sur le même plan que l'univers ; c'est l'univers en abrégé, c'est, comme dit Leibnitz, un miroir vivant qui réfléchit l'univers entier sous son point de vue particulier. Mais toute monade étant simple, il n'y a point d'action immédiate d'une monade sur une autre ; seulement il y a un rapport naturel de leur développement respectif, qui fait leur apparente communication : ce rapport naturel, cette harmonie qui a sa raison dans la sagesse de l'ordonnateur suprême, est l'harmonie préétablie. Il suivrait de là que chaque monade, par exemple l'âme humaine, tire tout d'elle-même, et ne reçoit en rien l'influence de cette agrégation de monades qu'on appelle le corps, et que le corps ne subit non plus en aucune manière l'influence de l'âme. Il n'y aurait point entre le corps et l'âme réciprocité d'action, il y aurait simple correspondance : ce seraient comme deux horloges montées à la même heure, qui correspondent exactement, mais dont les mouvements intérieurs sont parfaitement distincts. Mais nier l'action du corps sur l'âme et celle de l'âme sur le corps, c'est d'abord nier un fait évident que nous pouvons à tous les instants expérimenter sur nous-mêmes et dans le phénomène de la sensation et dans le phénomène de l'effort ; ensuite

si ce n'est pas nier ouvertement l'existence des objets extérieurs, c'est condamner l'âme à les ignorer, car c'est la condamner à ne pas sortir d'elle-même, et la réduire à la pure conscience; c'est donc engager la philosophie dans la route de l'idéalisme. Ainsi, après avoir quelque temps suspendu la lutte des systèmes, Leibnitz y est retombé lui-même ; après avoir essayé d'arrêter le cours des écoles exclusives, il l'a grossi et précipité : car c'est le leibnitzianisme qui a répandu de tous côtés en Allemagne ces fortes semences d'idéalisme qui plus tard ont porté leurs fruits.

Vous concevez que l'empirisme ne s'est pas tenu pour battu par l'hypothèse de l'harmonie préétablie : règle générale, ce n'est jamais par une exagération qu'on en corrige une autre ; la plus grande force de nos ennemis est dans nos fautes, et ce qui décrie toutes les écoles ce sont précisément leurs prétentions exagérées. Vous concevez donc que les partisans de Locke, loin d'être arrêtés par les hypothèses idéalistes de Malebranche et de Leibnitz, se sont au contraire autorisés des vices manifestes et, disons-le, du ridicule de ces hypothèses, pour s'enfoncer de plus en plus dans les voies du sensualisme, et pousser leurs principes jusqu'aux conséquences les plus déplorables. En Angleterre, l'ami, l'écolier de Locke, Collins[1], nie positivement la liberté de l'homme. Locke avait insinué qu'il n'était pas impossible que la matière pût penser; Dodwell[2] change ce doute en certitude, et entreprend de démontrer la matérialité de l'âme, ce qui réduit beaucoup ses chances d'immortalité. Enfin Mande-

[1] Né en 1676, mort en 1729.
[2] Né à Dublin en 1642, mort en 1711.

ville[1], trouvant dans Locke la théorie de l'utile comme seule base de la vertu, en conclut qu'il n'y a aucune distinction essentielle entre la vertu et le vice, et il aboutit à cette conséquence qu'on a dit beaucoup trop de mal du vice, qu'après tout le vice n'est pas si fort à mépriser dans l'état social, que c'est la source d'un grand nombre d'avantages précieux, de professions, d'arts, de talents, de vertus qui sans lui seraient impossibles[2]. Voilà les extravagances de l'école empirique ; et par là qu'a-t-elle fait ? elle a soulevé contre elle des adversaires nouveaux. Newton[3] et son disciple Samuel Clarke[4], s'élevèrent contre les conséquences irréligieuses de l'école empirique ; Shaftesbury[5] en combattit la tendance morale et politique. Enfin Arthur Collier[6] et G. Berkeley[7], pour en finir avec le matérialisme, nient l'existence de la matière. Berkeley, partant de cette théorie scholastique conservée par Locke que nous ne concevons les objets extérieurs que par l'intermédiaire

[1] Hollandais, d'origine française, médecin à Londres ; né à Dordrecht en 1670, mort en 1735.

[2] *Fable des Abeilles*, Londres, 1706, 1714, 1728, traduite en français, 4 vol. in-12, 1750. Helvétius y a beaucoup puisé.

[3] Voy. sa querelle avec Locke dans le volume suivant, leçon XV, p. 51.

[4] Né en 1675, mort en 1729. Voy. sa polémique avec Collins et Dodwell, ses sermons sur l'existence de Dieu et ses attributs, et sa correspondance avec Leibnitz. *OEuvres complètes*, Londres, 4 vol., 1738-1742.

[5] Sur Shaftesbury et son opinion sur Locke, 1re série, t. IV; leçon XI, p. 4-7.

[6] Londres, in-8. *Clavis universalis*, 1713. Nous ne connaissons que la réimpression récente faite par le docteur Parr : *Metaphysical tracts by English philosophers of the eighteenth century*, Londres, 1837.

[7] Irlandais, né en 1684, évêque de Cloyne en 1734, mort en 1755. *OEuvres complètes*, 2 vol in-4, 1784, et in-8, 3 vol., 1820. Ses deux ouvrages les plus célèbres sont l'*Alcyphron* et le *Dialogue entre Hylas et Philonoüs*, tous deux traduits en français. Sur Berkeley, voy. 1re série, t. 1er, leçons VIII et IX.

et l'image des idées sensibles, bat en ruines l'hypothèse d'idées qui représenteraient des corps, et par là il pense avoir ôté la racine de la croyance au monde matériel, qu'il regarde comme une illusion de la philosophie, à laquelle le genre humain n'a jamais ajouté foi.

De l'Angleterre, tournez les yeux sur la France, vous y trouvez le spectacle de la même lutte entre l'école de Descartes et celle de Gassendi. En Allemagne, si Wolf[1], le professeur par excellence[2], répand partout le leibnitzianisme, n'oubliez pas les résistances, les persécutions même qu'il a rencontrées; n'oubliez pas qu'il y avait plus d'un élève de Locke parmi ses adversaires. La lutte est plus inégale en Italie. Fardella, à Padoue[3], est augustinien et idéaliste comme Malebranche; à Naples, Vico[4], tout en combattant avec force le mépris fort condamnable qu'avait affiché Descartes pour l'autorité de l'histoire et des langues, n'en adopte pas moins sa philosophie générale, et il appartient encore à cette noble école idéaliste,

[1] Né à Breslaw en 1679, *privat Docent* à Iéna de 1703 à 1707, professeur à Halle jusqu'en 1723, chassé, puis réintégré, et mort à Halle en 1754. Ses œuvres latines et allemandes composent toute une bibliothèque.

[2] T. I[er], leçon XII, p. 261.

[3] Professeur à Padoue, mort en 1718. Son grand ouvrage est intitulé : « *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta*... exponente Michaele « Angelo Fardella, Drapanensi, sacræ theologiæ doctore, et in Patavino « lycæo astronomiæ et meteorum professore... Opus potissimum elabo« ratum ad incorpoream et immortalem animæ humanæ indolem, « adversus Epicureos et Lucretii sectatores, ratione prælucente, de« monstrandam. » Venetiis, 1698, in-fol.

[4] Né à Naples en 1668, mort en 1744. Sur Vico, voyez le volume précédent, leçon XI, p. 244. Le grand ouvrage de Vico est : *Principi di scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*. Naples, 1725. La dernière édition qu'il ait donnée lui-même est la 3[e], in-8, 1744.

qui n'a jamais été détruite dans la patrie de saint Thomas et de Bruno. Déjà pourtant Genovesi est né[1].

Tel était à peu près, vers 1750, l'état du dogmatisme empirique et du dogmatisme idéaliste en Europe. Vous avez vu qu'aucun de ces deux systèmes n'avait échappé aux conséquences qui dérivent de leurs principes ; une lutte d'un siècle entier avait fait paraître avec éclat tous les vices attachés à l'un et à l'autre. De là devait sortir et est en effet sorti d'assez bonne heure le scepticisme, dans la mesure même du dogmatisme qui l'engendrait. En général, aussi loin sont poussées les extravagances du dogmatisme, aussi loin s'élance la hardiesse du scepticisme; toutefois à deux conditions : 1° il faut qu'on soit dans un siècle de liberté et d'indépendance, sans quoi les extravagances du dogmatisme ne portent pas leurs meilleurs fruits ; on n'ose ni douter ni paraître douter, et la terreur étouffe le scepticisme dans la pensée même ou l'y retient ; 2° il ne suffit pas d'être indépendant, il faut encore être exercé à revenir sur soi-même, à examiner les différents principes, les différents procédés des systèmes, et à rapprocher leurs conséquences de leurs principes; il faut enfin que l'esprit de critique ait déjà pris quelque force. Or, rappelez-vous que nous en sommes au siècle de Bacon et de Descartes, au siècle qui a établi la philosophie sur la double base de l'indépendance et de la méthode. Aussi le scepticisme n'a point manqué au XVII[e] siècle, il a été comme il devait être, en raison directe du vaste et riche dogmatisme dont je vous ai signalé les moments distincts et les principaux représentants.

[1] En 1712, mort en 1788.

En jetant les yeux sur la liste assez longue des philosophes sceptiques qui ont paru dans le premier âge de la philosophie moderne, je ne puis m'empêcher de les diviser d'abord en deux classes, les vrais et les faux. Et ici se présente un phénomène dont je vous ai déjà parlé[1], et que nous verrons plus tard se reproduire, mais qu'il importe de signaler à sa naissance.

Rappelez-vous l'ordre nécessaire du développement de l'esprit humain, tel que nous l'a montré l'histoire rapide que je vous en ai faite: partout nous avons vu la philosophie sortir du sein de la théologie. Elle en est sortie, et tout d'abord elle s'est partagée en deux dogmatismes, qui tous deux ont souvent abouti à de folles conséquences. Il était impossible que la théologie vît sans ombrage s'élever à côté d'elle une philosophie indépendante; et la théologie dut s'affliger d'autant plus de voir l'esprit humain lui échapper, qu'elle le vit faire un aussi triste essai de ses forces. Aussi, à très-bonne intention la théologie entreprit-elle (et elle en avait le droit et le devoir) de rappeler l'esprit humain au sentiment de sa faiblesse. Elle le servait par là; car il est de la plus grande importance de rappeler sans cesse au dogmatisme que sa base après tout est la raison humaine, et que la raison humaine a ses limites. Mais si la théologie sert encore l'esprit humain en lui rappelant sa faiblesse, ce service n'est pas tout à fait désintéressé, et le but secret ou avoué mais bien naturel de la théologie est de ramener l'esprit humain du sentiment de sa faiblesse, en exagérant un peu ce sentiment, à la foi ancienne, à l'ancienne autorité de laquelle était sortie la philosophie.

[1] Plus haut, leçon IV, p. 100.

En effet, au XVII[e] siècle, à peine la philosophie indépendante avait-elle produit quelques essais de dogmatisme idéaliste et empirique, qu'aussitôt la théologie, s'autorisant des fautes où déjà était tombée la philosophie, s'est empressée de lui mettre sous les yeux le tableau de ses erreurs, afin de la dégoûter de l'indépendance et de la ramener à la foi. Et il faut que cet artifice ait alors été bien souvent employé en Europe, car le secret en fut connu bien vite. Dès 1692, ce feint scepticisme est démasqué et combattu dans un livre dont le titre est bien remarquable, *Pyrrhonismus pontificius*[1].

Rien n'est plus clair que le but de Huet : il est dogmatique et théologique. Évêque d'Avranches, employé dans l'éducation des enfants de France, célèbre d'ailleurs comme érudit, Huet, adversaire passionné de Descartes et ami des jésuites, après avoir écrit sa fameuse *Censure de la philosophie cartésienne*, a laissé un *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, dont la conclusion dernière est qu'il faut revenir à la foi et s'y tenir. Ce prétendu sceptique est auteur de la *Démonstration évangélique*. Mais à qui cette démonstration est-elle adressée? à l'esprit humain apparemment, à ce même esprit humain que Huet vient de convaincre de ne pouvoir atteindre à la vérité, et qui, par conséquent, doit être incapable de saisir la vérité de la démonstration évangélique[2].

Jérôme Hirnhaim était un religieux prémontré, doc-

[1] Par Fr. Turretini, de Genève; imprimé à Leyde.

[2] Né à Caen en 1630, mort en 1721. *Censura philosophiæ cartesianæ*, in-12, 1689. Voy. sur ce livre la belle lettre d'Arnauld, citée dans nos *Pensées de Pascal*, AVANT-PROPOS, p. XXIII. Le *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain* est un écrit posthume qui a paru à Am-

teur en théologie à Prague[1]. Son ouvrage est une déclamation peu digne d'attirer l'attention des historiens de la philosophie. Le titre en indique assez l'esprit; le voici tout entier : *De typho generis humani, sive de scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactancia, præsumptione, incommodis et periculis, tractatus brevis in quo etiam vera sapientia a falsa discernitur, simplicitas mundo contempta extollitur, idiotis in solatium, doctis in cautelam conscriptus.* Prag., in-4, 1676.

L'Anglais Joseph Glanvill est un sceptique de plus d'esprit, mais étrangement inconséquent. Il est à la fois antidogmatique déclaré et superstitieux au dernier degré. Membre de la Société royale de Londres, il défendit cette illustre compagnie contre l'accusation d'irréligion qu'on lui faisait, et qu'on a faite depuis à d'autres compagnies semblables. En même temps, chapelain ordinaire du roi, il composa plus d'un écrit en faveur des apparitions et des esprits, s'attachant à prouver et leur possibilité et leur réalité[2]. Voilà un fort singulier scepticisme. Il a quelque analogie avec celui du mystique Agrippa[3]. Son ouvrage le plus célèbre est intitulé : *Scepticisme scienti-*

sterdam, in-12, 1721. Voy. le jugement que nous en avons porté dans le livre déjà cité, AVANT-PROPOS, p. XVI-XIX. Voy. aussi sur Huet les *Fragments philosophiques*, CORRESPONDANCE DE LEIBNITZ ET DE L'ABBÉ NICAISE.

[1] Mort en 1679.

[2] *Saducismus triumphatus, or Full and plain evidence concerning witches and apparitions, in two parts, the first treating of their possibility, the second of their real existence*, 1666. Il y en a une 3e édit., 1689, in-8.

[3] Plus haut, leçon Xe.

fique[1], *ou aveu d'ignorance comme moyen de science, essai sur la vanité du dogmatisme et sur la folie de la confiance en ses propres opinions.* C'est une attaque régulière contre le dogmatisme le plus accrédité d'alors, le dogmatisme idéaliste. Sans vous arrêter longtemps sur cet écrit, je veux vous en citer un passage important, le chapitre XXV, où Glanvill examine et réfute le dogmatisme par rapport à l'idée de cause. Selon lui, nous ne pouvons rien connaître, si nous ne le connaisons dans sa cause. Les causes sont l'alphabet de la science, sans lequel on ne peut lire dans le livre de la nature[2]. Or, nous ne connaissons que des effets, et encore par nos sens[3]. Nos sens ne dépassent pas les phénomènes, et quand nous voulons rattacher les phénomènes à des causes invisibles et au-dessus de nos sens, nous ne faisons que des hypothèses. Descartes lui-même, ce grand secrétaire de la nature[4], quoiqu'il ait surpassé tous les philosophes qui l'ont précédé dans l'explication du système du monde, n'a pourtant donné cette explication que pour une hypothèse. Enfin, si nous connaissions les causes, nous connaîtrions tout, de sorte que la prétention du dogmatisme relativement aux causes implique celle de l'omniscience. Sans doute, il ne faut pas trop vanter cette polémique qui n'a pas plus de

[1] *Scepsis scientifica, or Confest ignorance the way to science, in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion,* 1665. — Il a laissé aussi des *Essays on several important subjects in philosophy and religion*, in-4, 1676. Parmi ces *Essais* les deux premiers sont : *Against confidence in philosophy; Of scepticism and certainty.*

[2] P. 154. « These are the alphabet of science, and nature cannot be « read without them. »

[3] « We know nothing but effects, and those by our sense. »

[4] « The great secretary of nature, the miraculous Descartes. »

deux ou trois pages, et qui est assez superficielle, mais il faut remarquer que Glanvill est Anglais, qu'il a eu de la célébrité dans son temps, que Hume dans sa jeunesse a dû trouver assez grande encore autour de lui la réputation de Glanvill, qu'il a pu le lire, et qu'on doit considérer cette polémique contre la connaissance des causes comme l'antécédent en Angleterre de celle de Hume.

Pascal[1] est bien au-dessus de tous ces sceptiques, mais il en fait partie. Pascal est incontestablement sceptique dans plusieurs de ses *Pensées ;* et le but avoué de son livre est l'apologie de la religion chrétienne. Ni son scepticisme ni sa théologie n'ont rien de fort remarquable en eux-mêmes. Son scepticisme est celui de Montaigne et de Charron, qu'il reproduit souvent dans les mêmes termes ; n'y cherchez ni une vue nouvelle, ni un argument nouveau. Il en est à peu près de même de sa théologie. Qui donc place si haut Pascal et fait son originalité ? C'est que tandis que le scepticisme n'est évidemment, pour les autres sceptiques dont je viens de vous entretenir, qu'un jeu de l'esprit, une combinaison inventée de sang-froid pour faire peur à l'esprit humain de lui-même et le ramener à la foi, il est profondément sincère et sérieux

[1] Né en 1623, mort en 1662. Dans mon écrit *Des pensées de Pascal*, en rétablissant pour la première fois le texte vrai de plusieurs pensées, et en tirant des pensées nouvelles et inattendues du manuscrit original, jusqu'ici négligé, je crois avoir établi de nouveau, et, ce semble, invinciblement le scepticisme de Pascal en philosophie. Voyez *Journal des savants*, avril-novembre, 1842, *Sur la nécessité d'une nouvelle édition des Pensées de Pascal*; *Des Pensées de Pascal*, in-8, 1842; 2e édition très-augmentée, 1844, et 3e édition, avec une préface nouvelle, 1847; voyez aussi *Jacqueline Pascal*, in-12, 1845.

dans Pascal. L'incertitude de toutes les opinions n'est pas entre ses mains un épouvantail de luxe ; c'est un fantôme imprudemment évoqué qui le trouble et le poursuit lui-même. Dans ses *Pensées* il en est une rarement exprimée, mais qui domine et se sent partout, l'idée fixe de la mort. Pascal, un jour, a vu de près la mort sans y être préparé, et il en a eu peur. Il a peur de mourir, il ne veut pas mourir; et, ce parti pris en quelque sorte, il s'adresse à tout ce qui pourra lui garantir le plus sûrement l'immortalité de son âme. C'est pour l'immortalité de l'âme, et pour elle seule, qu'il cherche Dieu ; et du premier coup d'œil que ce jeune géomètre, jusque-là presque étranger à la philosophie, jette sur les ouvrages des philosophes, il n'y trouve pas un dogmatisme qui satisfasse à ses habitudes géométriques et au besoin qu'il a de croire, et il se jette entre les bras de la foi, et de la foi la plus orthodoxe ; car celle-là enseigne et promet avec autorité ce que Pascal veut espérer sans crainte. Que cette foi ait aussi ses difficultés, il ne l'ignore pas ; c'est pour cela peut-être qu'il s'y attache davantage comme au seul trésor qui lui reste, et qu'il s'applique à grossir de toute espèce d'arguments, bons et mauvais ; ici de raisons solides, là de vraisemblances, là même de chimères. Livrée à elle-même, la raison de Pascal inclinerait au scepticisme ; mais le scepticisme c'est le néant ; et cette horrible idée le rejette dans le dogmatisme le plus impérieux. Ainsi, d'un côté, une raison sceptique ; de l'autre, un invincible besoin de croire : de là un scepticisme inquiet et un dogmatisme qui a aussi ses inquiétudes ; de là encore, jusque dans l'expression de la pensée, ce caractère mélancolique et pathétique qui, joint aux habitudes sévères de l'esprit

géométrique, fait du style de Pascal un style unique et d'une beauté supérieure.

L'école sceptique de Gassendi est d'un caractère bien différent. Là, selon moi, la foi n'est qu'une réserve ou une habitude. Le point de départ de cette école est l'empirisme ; son instrument et sa forme est l'érudition, forme commode, qui, entre autres avantages, avait celui de faire passer le scepticisme sous le manteau respecté de l'antiquité. Lamothe le Vayer tient à la fois à Charron et à Gassendi; c'est un sceptique sincère, sauf les ménagements que lui impose sa charge de précepteur des enfants de France[1]. L'abbé Foucher[2] avait été surnommé de son temps le restaurateur de la nouvelle académie, et il a écrit un livre contre le dogmatisme de Descartes et de Malebranche.

Bayle est l'idéal de cette école d'érudits sceptiques. Il était fait pour le scepticisme par sa bonne foi et par sa mobilité : sa vie est l'image de son caractère[3]. Né protestant, il se fait catholique; à peine est-il catholique qu'il se refait protestant; après bien des aventures il se retire en Hollande; on dit qu'à la fin il songeait à revenir en France et au catholicisme : car l'un était alors la seule

[1] Né à Paris en 1586, mort en 1672. On lit encore ses *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens par Horatius Tuberon*, in-12, Mons, 1671. Ses œuvres complètes ont été publiées par son fils, 15 vol. in-12, 1671.

[2] Né en 1644, mort en 1696. *Critique de la Recherche de la vérité*, in-12, 1675. *Réponse pour la critique*, in-12, 1676. *Dissertation sur la recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens*, in-12, 1693. Sur Foucher, voyez les *Fragments philosophiques, correspondance de Leibnitz et de l'abbé Nicaise*, p. 280, 284, 289-291 ; et *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 396.

[3] Né à Carlat, comté de Foix, en 1648 ; mort en Hollande en 1706.

porte de l'autre[1]. Bayle est par-dessus tout un ami du paradoxe. Il se met presque toujours derrière quelque nom, ou derrière quelque opinion un peu décriée qu'il reprend en sous-œuvre, sans l'adopter nettement et franchement, et qu'il excelle à éclaircir, à fortifier et à remettre en circulation. Cependant, pour être juste envers lui, il faut convenir qu'il a mis dans le monde, pour son compte, un certain nombre de paradoxes qui lui appartiennent. Par exemple, c'est dans les *Pensées sur la comète* que se trouve pour la première fois le principe fameux qui a fait depuis bien du chemin, et qui n'en est pas plus près de la vérité : Qu'une idée fausse ou indigne de Dieu est pire que l'indifférence ou l'athéisme. C'est encore là que Bayle avance qu'on peut être honnête homme et athée ; qu'un peuple sans religion est encore capable d'ordre social, et que toute société n'est pas essentiellement religieuse. Mais si ces paradoxes, et beaucoup d'autres[2], trahissent dans Bayle un esprit sceptique, ils ne constituent pas un ensemble régulier, un système de scepti-

[1] *De l'instruction publique en Hollande*, ROTTERDAM, p. 134. « A Rotterdam, sur la place du grand marché, en face de la statue d'Érasme, est la maison où vécut Bayle et où il est mort dans la disgrâce du parti protestant. Singulière destinée de cet homme du midi de la France, qui, pour échapper aux superstitions de son pays, s'en va tomber sous la main du synode de Dordrecht, et qui, passant successivement par tous les extrêmes, aboutit au scepticisme. Bayle n'est pas un sceptique systématique comme Sextus et Hume, avouant ses principes et les poussant intrépidement à leurs dernières conséquences. Son scepticisme est comme le fruit de la lassitude, et l'ouvrage d'un esprit curieux et mobile, qui flotte au hasard dans une érudition immense. »

[2] Voyez les *Pensées sur la comète*, 4 vol. in-12, 1681, et les articles *Manichéens, Pauliciens,* dans le *Dictionnaire historique et critique.* Édit. de Desmaiseaux, 4 vol. in-fol., 1540. Ses œuvres, autres que son *Dictionnaire*, ont été recueillies en 4 vol. in-fol.; la Haye, 1737.

cisme. Bayle est bien plus le père de Voltaire que celui de Hume.

Il me reste à vous entretenir de l'école mystique. Nous avons vu constamment jusqu'ici les folies de l'idéalisme et du sensualisme produire le scepticisme, et le scepticisme, ne pouvant détruire le besoin de croire inhérent à l'âme humaine, contraindre le dogmatisme de revêtir la forme du mysticisme. De plus, comme le scepticisme est toujours, dans une époque de liberté et de critique, en raison directe du dogmatisme, de même le mysticisme est presque toujours en raison directe et du scepticisme et du dogmatisme : aussi, dans le premier âge de la philosophie moderne, y a-t-il eu autant de mystiques importants qu'il y a eu de grands sceptiques et de dogmatiques célèbres.

Le mysticisme désespère des procédés réguliers de la science : il croit que l'on peut atteindre directement, sans l'intermédiaire des sens et sans l'intermédiaire de la raison, par une intuition immédiate, le principe réel et absolu de toute vérité, Dieu[1]. Il trouve Dieu ou dans la nature, de là un mysticisme physique et naturaliste, si je puis m'exprimer ainsi, ou dans l'âme, de là un mysticisme moral et métaphysique. Enfin, il a aussi ses vues historiques ; et vous concevez que, dans l'histoire, ce qu'il considère surtout c'est ce qui y représente en grand et sous sa forme la plus régulière le mysticisme, c'est-à-dire les religions ; et vous concevez encore que ce n'est pas à la lettre même des religions, mais à leur esprit, qu'il s'attache ; de là un mysticisme allégorique et sym-

[1] Pour le mysticisme, nous avons déjà renvoyé et nous renvoyons encore, à propos de cette définition, au tome II[e] de la I[re] série, leçons IX[e] et X[e], *du Mysticisme*.

bolique. On peut distinguer ces trois points de vue dans le développement du mysticisme, et je vous prie de ne les point oublier; mais il me suffit de vous les avoir indiqués. Sans les suivre davantage, je me contenterai de vous citer les noms des principaux mystiques de chaque nation de l'Europe au XVII[e] siècle.

L'Allemagne qui a toujours été jusqu'ici le pays classique du mysticisme, nous offre d'abord le fils du célèbre Van-Helmont, Mercurius Van-Helmont, né en 1618, mort en 1699, qui passa toute sa vie à voyager en Angleterre et en Allemagne, et a laissé plusieurs ouvrages, entre autres, *Opuscula philosophica*, in-12, Amsterdam 1690, et *Seder Olam, sive ordo sæculorum, hoc est historica enarratio doctrinæ philosophicæ per unum in quo sunt omnia*, in-12, 1693. Parmi les mystiques allemands, il faut citer Jean Amos, né en 1592 à Comna en Moravie, et appelé pour cela Comenius, mort en Hollande en 1671, et qui a tenté de réformer la physique par le mysticisme : *Synopsis physices ad lumen divinum reformatæ*, 1633[1]. Amos suppose deux substances, la matière et l'esprit, et la lumière comme intermédiaire.

En Angleterre, il n'est pas juste de mettre Cudworth[2] parmi les mystiques; c'est un platonicien d'un esprit ferme

[1] Voyez aussi : *Joannis Amos Comenii V. Cl. pansophiæ prodromus*, Lugd. Batav., 1644, in-8°.

[2] Mort en 1688, auteur du *Système intellectuel*, *The true intellectual System of the Universe*, London, in-fol., 1678; nouvelle édit., 4 vol. in-8, Lond., 1820; traduit en latin par Mosheim, Iéna, in-fol., 1735, et 2 vol. in-4., Lugd. Bat., 1773. Voyez aussi un excellent ouvrage posthume, intitulé : *Treatise concerning eternal and immutable morality*, in-8, Lond., 1731.

et profond, qui succombe un peu sous le poids de son érudition et auquel a manqué la méthode; mais H. More est décidément mystique. Il avait été d'abord cartésien, et Descartes lui a adressé plusieurs lettres; ensuite il passa du cartésianisme au mysticisme, ce qui est assez naturel; car, en thèse générale, rappelez-vous que comme nous avons vu jusqu'ici le scepticisme sortir de l'empirisme, de même nous avons vu et nous voyons encore le mysticisme sortir de l'idéalisme[1]. Il ne faut pas oublier, parmi les mystiques anglais de ce temps, Jean Pordage, prédicateur et médecin, qui introduisit en Angleterre les idées de l'Allemand Böhme, et les présenta sous une forme régulière et systématique[2].

En France, le mysticisme n'a pas eu moins de succès. Je ne veux point compter parmi les mystiques, comme quelques historiens de la philosophie, Pascal; car si Pascal abandonne la raison pour la foi, c'est pour la foi orthodoxe; tandis que le mysticisme incline toujours à l'hété-

[1] More était collègue de Cudworth à Cambridge; il est né en 1614 et il est mort en 1687. Il a publié une foule d'écrits, entre autres: *Immortality of the Soul, by Henry More, fellow of Christ's college in Cambridge*, in-8., Lond., 1659. *Enchiridion Ethicum*, Lond., in-8, 1660; il y en a une 4ᵉ édit. in-8, Lond., 1711. Sur la fin de sa vie, il se voua à la cabale, *Defensio cabbalæ triplicis*, etc. Plusieurs de ses écrits philosophiques anglais ont été par lui réunis sous ce titre: *A collection of several philosophical writings*, 1 vol. in-fol., 2ᵉ édit. Lond., 1662, in-fol.; 4ᵉ édit., 1712. — *H. Mori Cantabrigiensis opera omnia, tum quæ latine scripta sunt, nunc vero latinitate donata*, 2 vol. in-fol. Lond., 1679, 1 vol. — *H. Mori Cant. opera theologica, anglice quidem scripta nunc vero per auctorem latine reddita*, in-fol., 1700, Lond.

[2] Né en 1625, mort en 1698. *Metaphysica vera et divina*, 3 vol. 1725, Francfort et Leipzig. *Sophia, sive detectio cœlestis sapientiæ de mundo interno et externo*, Amstelod., 1699. *Theologia mystica*, Amst., 1698.

rodoxie. Je ne veux pas non plus mettre dans cette classe Malebranche ; car d'abord Malebranche ne subordonne pas la raison à la foi, mais il établit la conformité de l'une et de l'autre ; ensuite la foi de Malebranche est orthodoxe comme celle de Pascal. On serait plus tenté d'y mettre Fénélon ; car l'auteur des *Maximes des Saints* préfère la contemplation à la pensée et le pur amour à l'action, et sa foi, on peut bien le dire aujourd'hui, est peu orthodoxe. Fénélon est donc mystique ; mais, soit faiblesse, soit humilité, soit bon sens, il ne dépasse point ce degré du mysticisme moral qu'on appelle le quiétisme[1]. Le mystique français le plus décidé de cette époque est Pierre Poiret, ministre protestant, né à Metz en 1646, mort en Hollande, en 1719. Cartésien comme More, comme More il abandonna le cartésianisme, ou plutôt il en outra toutes les conséquences, qui l'ont conduit au mysticisme. Il est l'éditeur des œuvres d'Antoinette Bourignon, 19 volumes in-8°, 1679-86; et lui-même a écrit un très-grand nombre d'ouvrages. Le plus célèbre est écrit en français : *Économie de la divine Providence*, 1687, 7 vol. in-8°, traduits en latin, en 2 vol. in-4°, Amstelod. 1705, réimprimé en 1728. Il faut distinguer aussi les *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, in-4°, 1677, et avec de grandes augmentations, Amstelod., 1685; une troisième édition in-4°, 1715. On y trouve un libre cartésianisme avec un mysticisme déjà très-prononcé, et une réfutation solide de Spi-

[1] *Explication des Maximes des Saints*, in-12, 1697. La réfutation de Bossuet est aussi de 1697, *Instruction sur les États d'oraison* in-4°. Voyez sur le quiétisme Ire série, t. II, leç. IX et X, p. 106, etc., et l'opinion de Leibnitz sur cette grande controverse, *Fragments philosophiques, Correspondance de Leibnitz et de Nicaise*, p. 314.

noza. *La théologie du cœur*, 2 vol. in-12, 1690 ; *la théologie de l'amour*, 1691 ; *De eruditione solida, superficiaria et falsa*, 1692, 2e édition, 2 vol. in-4°, 1707 ; *Fides et ratio collatæ ac suo utraque loco redditæ adversus principia I. Lockii*, Amstelod., 1707; *Vera et cognita omnium prima, sive de natura idæarum*, 1715 ; une nouvelle édition de plusieurs écrits de madame Guyon et des œuvres spirituelles de Fénélon. Après sa mort on a publié : *Petri Poireti Posthuma*, in-4°, 1721, avec une notice sur sa vie et ses ouvrages. Le seul dont je veux vous entretenir un moment est une lettre très-curieuse, dans laquelle il donne une idée assez claire du mysticisme, énumère ses points de vue les plus essentiels, et conclut par une histoire, ou du moins une nomenclature étendue des auteurs mystiques[1]. Cette lettre assez courte est un petit monument mystique qui peut tenir lieu de beaucoup d'autres. Selon Poiret, le mysticisme a pour fondement d'une part l'impuissance de la raison, et de l'autre la corruption de la volonté ; de là la nécessité de tout recevoir de Dieu, la vérité par la foi et la révélation, la vertu par la grâce. La perfection pratique consiste à être un pur instrument de l'action divine, *pati Deum Deique actus*. Le mysticisme de Poiret est surtout moral et pratique, tandis que Pordage, Amos et Van-Helmont sont plutôt des mystiques naturalistes. Vers le milieu du XVIIIe siècle s'est élevé un mysticisme plus vaste, qui renferme les trois points de vue essentiels

[1] *Bibliotheca mysticorum*. Amstelod., 1708. Au milieu du livre est la lettre en question : *Epistola de principiis et characteribus quibus præcipui ultimorum sæculorum auctores mystici et spirituales fuere instructi*. A la fin, des *Annotationes et additiones*, avec un *catalogus auctorum mysticorum*.

du mysticisme, le mysticisme sentimental et moral, le mysticisme naturaliste et le mysticisme allégorique. Vous voyez que je veux parler de la doctrine du fameux Swedenborg[1]. Swedenborg clôt tout le mysticisme du XVII[e] siècle, comme Bayle le scepticisme de ce même âge, et comme Leibnitz et Locke en représentent et en résument l'empirisme et l'idéalisme.

Je vous ai montré l'opposition et la lutte de ces quatre écoles, mais n'en oubliez pas l'unité ; elle est dans celle de l'esprit commun du XVII[e] siècle, elle est dans celle du grand mouvement que toutes ces écoles ont servi à leur manière. Toutes se lient les unes aux autres, toutes agissent les unes sur les autres. L'honneur de notre Descartes est de les avoir toutes inspirées ou secondées. Hobbes et Gassendi tiennent à Descartes par leur polémique même contre lui ; Locke en vient directement, quoiqu'il s'en sépare ; Berkeley continue Malebranche ; Leibnitz est cartésien, malgré qu'il en ait ; Wolf, qui est leibnitzien, est par conséquent cartésien encore. D'un autre côté, Pascal et Huet ont les yeux sur Descartes. Enfin More et Poiret viennent de Descartes qu'ils réfutent et qu'ils abandonnent; et Swedenborg a devant lui, comme un épouvantail, les

[1] Ses ouvrages sont innombrables. Voici les principaux : *Emmanuelis Swedenborgii Opera philosophica et mineralia*, 3 t. in-fol., Dresdæ et Lipsiæ, 1734. — *Prodromus philosophiæ ratiocinantis de infinito et causa finali creationis, deque mecanismo operationis animæ et corporis*, Dresdæ et Lipsiæ, 1734, in-12. *Doctrina novæ Hierosolymæ* in-4°. Amstelod. 1763. — *De cœlo et ejus mirabilibus, et de inferno ex ejus auditis et visis*, in-4°. Lond., 1758.—*Delitiæ sapientiæ de amore conjugali; post quas sequuntur voluptates insaniæ de amore scortatorio*, in-4°. Amstelod., 1768.—*Vera Christiana religio continens universam theologiam novæ ecclesiæ*, in-4°. Amstelod., 1771.

abstractions mathématiques de Wolf. Tous se supposent, se suscitent et s'engendrent, et composent par leur lutte même un groupe indivisible : même temps, même esprit, avec les diversités nécessaires pour mettre en relief cette unité ; même point de départ, sinon même but ; enfin même langage et terminologie commune. On sent qu'ils partent tous du même tronc, quoiqu'ils forment des rameaux différents et qu'ils appartiennent à une même famille dont le père est Descartes ou plutôt l'esprit du XVII[e] siècle.

Si cet esprit dure encore et pousse des rejetons jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle, comme Berkeley et Wolf par exemple, ces derniers rejetons n'ont pas moins leurs racines dans le XVII[e] siècle, et c'est là qu'est leur vraie patrie. Berkeley est un enfant de Malebranche ; et Wolf, c'est Leibnitz lui-même, moins le génie. L'esprit d'un siècle ne meurt pas et ne naît pas à jour fixe ; l'esprit du XVII[e] siècle n'a pas plus fini en 1700 que celui du XVIII[e] avec l'année 1799. L'esprit d'un temps peut changer plusieurs fois dans un seul siècle, ou en embrasser plusieurs. En général, les premières années d'un siècle ne lui appartiennent point ; elles sont le prolongement et l'écho de celui qui précède, et qui achève de mourir en quelque sorte dans l'enfance indécise du siècle suivant. Aussi est-ce encore à l'esprit du XVII[e] siècle qu'il faut rapporter le premier tiers du XVIII[e]. Là, mais là seulement, finit le premier âge de la philosophie moderne, et commence pour elle un développement tout à fait nouveau : un nouveau dogmatisme, un nouvel empirisme et un nouvel idéalisme vont paraître, qui susciteront un nouveau scepticisme, lequel engendrera un mysticisme nouveau ; là enfin commence le second âge de la philosophie moderne, qui

est la philosophie du XVIIIe siècle proprement dite. Avant d'y entrer, jetons un dernier regard sur l'âge que je vous ai retracé, et que nous abandonnerons aujourd'hui.

Remarquez que cette grande période de l'histoire de la philosophie, envisagée dans tous ses phénomènes, s'est résolue comme d'elle-même dans le cadre de la même classification où sont déjà venus se ranger les systèmes de l'Inde et de la Grèce, de la scholastique et de la renaissance. Ici non-seulement même classification des systèmes, mais de plus même formation. L'idéalisme et l'empirisme se présentent d'abord; ils produisent rapidement le scepticisme, et c'est seulement quand le scepticisme a décrié le dogmatisme idéaliste et empirique que le mysticisme commence à paraître ou du moins à prendre une haute importance. Ainsi voilà la philosophie moderne pourvue, dès son début, des quatre systèmes élémentaires de toute philosophie; la voilà constituée. En effet, une philosophie n'est pas constituée tant qu'elle n'a pas encore tous ses éléments organiques, et elle n'a tous ses éléments organiques que lorsqu'elle est en possession des quatre systèmes que je vous ai signalés. La philosophie moderne a mis un siècle et demi à se former, à acquérir les éléments qui lui sont nécessaires; son premier âge s'étend depuis les premières années du XVIIe siècle jusqu'au milieu du XVIIIe. C'est alors seulement qu'elle est constituée; mais elle l'est, son avenir est assuré; et à moins qu'il ne survienne quelque grande catastrophe, il faudra bien que les principes qu'elle renferme dans son sein reçoivent leur développement.

Voilà pour sa constitution intérieure; mais dès lors elle n'est pas moins bien constituée extérieurement. Au XVe et

au XVIe siècle, la philosophie moderne n'avait qu'un seul foyer, ou du moins elle avait un foyer principal, l'Italie. C'est en Italie que la philosophie du XVe et du XVIe siècle s'est montrée avec éclat; les autres pays ne faisaient guère que la réfléchir. Mais au XVIIe siècle c'est l'Europe entière qui est le théâtre de la philosophie; la philosophie s'est partout acclimatée; elle a poussé de vives racines dans le cœur même de l'Europe, en France, en Angleterre, en Allemagne; ce sont là les foyers égaux et différents de la civilisation moderne. Si la philosophie était restée en Italie, où en serait-elle aujourd'hui? Mais, grâce à Dieu, elle est descendue au XVIIe siècle, de cette ingénieuse et malheureuse Italie, dans ces terres fortes et fécondes qui appartiennent à jamais à l'esprit nouveau, la France, l'Angleterre, l'Allemagne; et là elle s'est assuré matériellement, pour ainsi dire, l'immense avenir que sa constitution intérieure lui promettait.

Ajoutez qu'au XVe et au XVIe siècle, la philosophie n'avait guère pour moyen d'expression qu'une seule langue, et encore une langue morte, la langue latine; il y avait bien quelques exceptions sans doute, mais au XVIIe siècle c'est le latin qui est devenu l'exception; partout la philosophie commence à se servir des langues nationales, qu'elle enrichit et qu'elle régularise. Il y a peu de grands ouvrages philosophiques, au XVIIe siècle, qui ne soient écrits en français[1] ou en anglais[2]; la langue latine se

[1] Descartes, Malebranche, Arnauld, Fénélon, Bossuet, souvent Leibnitz, Bayle, Poiret en partie.

[2] Plusieurs parties de Bacon et de Hobbes, Locke, Glanvill, Cudworth, Berkeley.

soutient dans le Nord et dans l'Allemagne[1] encore un peu barbare et qui n'a trouvé ni sa langue ni sa littérature. Cependant Leibnitz commence à écrire[2] en allemand sur des matières philosophiques, il invite ses compatriotes à imiter son exemple, et Wolf le suit quelquefois.

Voilà donc à la fin du XVIIe siècle la philosophie moderne constituée, je le répète, à l'intérieur et à l'extérieur; elle possède ses quatre éléments nécessaires; elle est naturalisée dans les trois grandes nations qui représentent la civilisation; elle a à son service des langues vivantes, pleines d'avenir, et qui la mettent en communication directe avec les masses. C'est ainsi qu'elle s'achemine à devenir un jour une puissance indépendante, universelle, presque populaire.

J'aurais bien, en terminant, quelques excuses à vous faire pour être arrivé si lentement dans le cœur de mon sujet, l'histoire de la philosophie en Europe au XVIIIe siècle. Je crains bien que vous n'ayez trouvé ces prolégomènes et beaucoup trop courts et beaucoup trop longs. Mais on peut abréger et n'être pas superficiel, et je me flatte que dans cette rapide esquisse pas une école célèbre, pas un grand nom, par conséquent pas un seul élément important de l'histoire de la philosophie, n'a été omis. Quant à la longueur, on me la pardonnera peut-être, si on se fait une idée nette de mon véritable but. Ce but est de tirer, de l'étude que nous devons faire ensemble de la philosophie du XVIIIe siècle, des conclusions philosophiques : ma route est historique, il est vrai, mais

[1] Le Hollandais Spinoza, Leibnitz, et Wolf en partie, Swedenborg.

[2] Voyez *Leibnitz's Deutsche Schrifften*, de M. Guhrauer, 2 vol. in-18, 1838-1840.

mon but est dogmatique ; je tends à une théorie, et cette théorie je la demande à l'histoire. Mais toute théorie fondée sur l'histoire s'y rapporte, et se mesure à l'étendue de l'espace historique parcouru. Supposez que j'opère sur un seul siècle, sur le XVIIIe, par exemple : je crois qu'en examinant bien ce seul siècle, on y trouvera l'idéalisme, l'empirisme, le scepticisme et le mysticisme, et de là on pourra tirer une certaine théorie de l'esprit humain et de ses lois; mais cette théorie sera nécessairement aussi bornée dans ses résultats légitimes que l'expérience unique qui lui sert de base; car savez-vous si tous les siècles ressemblent au XVIIIe? Savez-vous si tous les systèmes de tous les siècles rentrent dans le cadre de la classification des systèmes du XVIIIe siècle? Ce sera une page plus ou moins importante de l'esprit humain que j'aurai déroulée devant vous ; mais je n'en pourrai rien conclure sur l'esprit humain lui-même, car il a beaucoup d'autres pages; son histoire remplit beaucoup d'autres siècles; et c'est sur des expériences tout autrement nombreuses que doit reposer une théorie légitime de sa nature et de ses lois. Or cette théorie est notre but avoué. Pour y arriver il fallait donc, tout en prenant un seul siècle, afin de l'étudier à fond, il fallait, dis-je, appuyer ce siècle sur tous les siècles antérieurs, de telle sorte qu'il n'en fût que le couronnement et le faîte, et identifier si bien les éléments essentiels dont il se compose avec ceux que comprend l'histoire entière de la philosophie, que ce siècle unique, ce XVIIIe siècle pût être pris légitimement pour le représentant fidèle de l'histoire universelle. Alors le XVIIIe siècle n'est plus un accident, une expérience isolée, arbitraire ; ce n'est plus

par hasard que la philosophie du XVIIIe siècle se divise en idéalisme, en empirisme, en scepticisme, en mysticisme ; elle se développe ainsi, parce qu'elle ne peut pas ne pas se développer ainsi, parce que dans toutes les grandes époques de la philosophie nous avons retrouvé toujours et partout ces quatre grands systèmes, que nous pouvons considérer comme les éléments nécessaires, simples et indécomposables de l'histoire de la philosophie.

Au commencement de la quatrième leçon, me proposant cette question : Qu'est-ce que la philosophie du XVIIIe siècle ? en quoi ressemble-t-elle à la philosophie des âges antérieurs, en quoi en diffère-t-elle ? je répondais que la philosophie du XVIIIe siècle ressemble à celle des siècles antérieurs en ce qu'elle la continue, et qu'elle en diffère en ce qu'elle la continue dans de plus grandes proportions et sur une plus grande échelle. Ce que j'avançais alors, je suis reçu aujourd'hui à le répéter avec quelque autorité ; car aujourd'hui je parle du haut de l'histoire entière de la philosophie, et au nom des lois de l'esprit humain que trois mille ans d'expérience nous ont fait connaître.

Que ce soit là mon excuse et mon apologie pour ces longs prolégomènes. Vous m'avez secouru jusqu'ici de la promptitude de votre intelligence, lorsque nous marchions ensemble à travers les siècles sur les sommités périlleuses de la science et de l'histoire. J'ai besoin que vous m'aidiez de toute votre patience, maintenant que je dois vous conduire dans les vastes détails de la philosophie du XVIIIe siècle.

FIN DU TOME DEUXIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME DEUXIÈME.

PREMIÈRE LEÇON.

TABLEAU DU XVIII[e] SIÈCLE.

DEUXIÈME LEÇON.

CARACTÈRE DE LA PHILOSOPHIE DU XVIII[e] SIÈCLE.

TROISIÈME LEÇON.

MÉTHODE DE LA PHILOSOPHIE AU XVIIIe SIÈCLE.

QUATRIÈME LEÇON.

CLASSIFICATION DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES.

CINQUIÈME LEÇON.

RETOUR SUR LE PASSÉ. LE SENSUALISME DANS L'INDE.

SIXIÈME LEÇON.

IDÉALISME, SCEPTICISME, MYSTICISME DANS L'INDE.

SEPTIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE GRECQUE. SES COMMENCEMENTS ET SA MATURITÉ.

HUITIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE GRECQUE, SES DÉVELOPPEMENTS ET SA FIN.

NEUVIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE SCHOLASTIQUE.

DIXIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE.

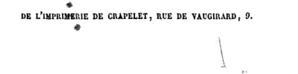
ONZIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE MODERNE. XVIIe SIÈCLE. SENSUALISME ET IDÉALISME.

DOUZIÈME LEÇON.

PHILOSOPHIE MODERNE. XVIIe SIÈCLE. SCEPTICISME ET MYSTICISME.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.



DE L'IMPRIMERIE DE CRAPELET, RUE DE VAUGIRARD, 9.

BIBLIOTHEQUE-DIDIER

COMPOSÉE DE BONS OUVRAGES ANCIENS ET MODERNE

Format in-12, dit anglais, à 3 fr. 50 cent. le volume.

On n'a rien négligé pour donner une supériorité incontestable aux éditions destinées à composer cette *Bibliothèque*; leur exécution ne laisse rien à désirer aux personnes qui recherchent ce format, nommé si improprement *format anglais*.

Ouvrages publiés et sous presse

GUIZOT. Hist. de la Civilisation en Europe et en France, nouv. édit. 5 vol.
—Hist. de la Civilisation en Europe. 1 v.
—Hist. de la Civilisation en France. 4 v.
—Hist. de la Révol. d'Angleterre. 2 v.
VILLEMAIN. Œuvres, nouv. édit., 10 vol.
—Discours et Mélanges littéraires. 1 vol.
—Etudes de littérature ancienne. 1 vol.
—Tableau de l'éloquence chrétienne au 4e siècle, etc. 1 vol.
—Études d'histoire moderne, etc. 1 vol.
—Cours de littérature française. 6 vol.
—Tabl. de la littér. au xviiie siècle. 4 v.
—Tabl. de la littér. du moyen age. 2 vol.
V. COUSIN. Cours de l'histoire de la Philosophie, comprenant : l'*Introd. à l'Hist. de la Philosophie*, l'*Hist. de la Philosophie du xviiie siècle* (Cours de 1828 et 1829), 3 vol.
—Cours de l'hist. de la philosophie moderne, etc. (Cours de 1815 à 1820), 5 vol.
SAINTE-BEUVE. Portraits littéraires, suivis des *Portraits de femmes*, 3 vol.
—Portraits contemporains, suivis de *Portraits divers* et *Mélanges littéraires*, 3 vol.
HERDER. Hist. de la poésie des Hébreux. Traduite par Mme de *Carlowitz*. Ouvrage *couronné par l'Académie française*. 1 vol.
A. BERTRAND. Lettres sur les révolutions du globe. 1 vol. avec pl.
A. TASTU (Mme). Poésies complètes. Très-jolie édit. 1 vol. *(Sous presse)*.
MOLIÈRE. Œuv. complètes, publiées par M. *Aimé-Martin*, avec les notes. 4 vol.
CERVANTES. Don Quichotte. Traduit par M. *de Brotonne*, etc. 2 vol.
FOE. Robinson Crusoé. Tr. de Mme *A. Tastu*, avec des notices par MM. *Ph. Chasles*, *Ferd. Denis* et l'abbé *Labouderie*. 1 vol.
—Le même, 2 vol. *illustrés* de 50 vignettes.
DEPPING. Merveilles et Beautés de la Nature en France. 1 fort vol.
—Hist. des Expéd. maritimes des Normands au Xe siècle. 1 fort vol.
PLUTARQUE. Œuvres complètes, trad. du grec par *Ricard*. 9 forts vol.
—Œuvres morales, trad. *Ricard*, édit. publiée par M. *Aimé-Martin*. 5 vol.
—Vies des Hommes illust., tr. *Ricard*. 4 v.
SEGUR (M. de). Œuvres choisies. 9 vol.
—Galerie morale, précédée d'une Notice par *Sainte-Beuve*. 1 vol.
—Mémoires, Souvenirs, et anecdotes, 2 v.
—Histoire universelle. 7e édit. Ouvrage adopté par l'Université. 6 forts vol.
—Histoire ancienne. 7e édit. 2 forts vol.
—Histoire romaine. 7e édit. 2 forts vol.
—Histoire du Bas-Empire. 7e édit. 2 vol.

LÉON GUÉRIN. Histoire maritime de France depuis les temps anciens. 2 vol.
BARTHÉLEMY. Voyage du jeune Anacharsis en Grèce, avec les tables, 2 beaux vol.
DEMOUSTIER. Lettres a Emilie sur la Mythologie. 1 vol. avec jolie vign.
RETZ. Mém. du cardinal de Retz. 2 vol.
GENLIS (Mme de). Mlle de Clermont, suivie etc., avec notice par Mme *Tastu*. 1 vol.
—La duchesse de la Vallière. 1 vol.
—Mme de Maintenon, etc. 1 vol.
—Mlle de la Fayette, etc. 1 vol
—Le Siége de la Rochelle. 1 vol.
—Les veillées du chateau, 2 vol. avec vign
—Théâtre d'éducation, 2 vol. *(Sous presse.)*
—Les petits émigrés, 1 vol. *(Sous presse.)*
GALLAND. Les Mille et une Nuits. 2 vol.
ARNAUD. Œuvres philosophiques, publiées par *Jourdain*. 1 fort vol.
BOSSUET. Œuvres philosophiques, publiées par L. *de Lens*. 1 fort vol.
FÉNELON. Œuvres philosophiques, avec notes par M. *Danton*. 1 fort vol.
NICOLE. Œuvres philosophiques, etc., 1 vol.
DUGALD-STÉWART. Élém. de la philos. de l'esprit humain, tr. par *Peisse*. 3 vol.
CHESTERFIELD (Lord). Lettres à son fils, traduction par *A. Renée*. 2 vol.

SÉVIGNÉ. Lettres choisies, avec son Eloge, par Mme *Tastu.—cour par l'*… 1 fort v.
PASCAL. Pensées, avec une Notice par Mme *Périer*, sa sœur. 1 vol.
DESBOROUGH. Histoire générale des Voyages. trad. par *Joanne et Old-Nick*. 3 vol.
VERTOT. Œuvres choisies. Hist. des rév. rom. de Suède et de Portugal. 2 vol
ROBERTSON. Hist. de l'Amérique, tr. de *Suard*. Notes de *Humboldt*. 2 vol.
—Hist. de Charles-Quint, tr. *Suard*. 2 vol.
DE LAJOLAIS (Mlle). De l'éducation des femmes. *Ouv. cour. par l'académie*, 1 vol.
GASC. De l'éducation publique au XIXe siècle, dédié aux pères de famille. 1 vol.
GUIZOT (Mme). Lettres de famille sur l'éducat on. *Ouv. cour. par l'Acad.* 2 vol.
BEAUDOUX (Mme). La Science maternelle, pour l'éducation des filles. 1 vol.
LEROUX DE LINCY. Le livre des proverbes français. 2 vol.
BUSONI. Chefs-d'Œuv. poétiques des Dames françaises, depuis le xiiie siècle. 1 vol.
LA FONTAINE. Fables, avec notes. 1 vol.
BOSSUET. Discours sur l'Hist. universelle, Oraisons, Panégyriques, etc. 1 vol.
LE TASSE. [Jérusalem délivrée. Poeme, traduit par le prince *Lebrun*. 1 vol.

Histoire
adopté par l'U
Histoire anc
Histoire roma
Histoire du

